Le corps des images. Siger de Brabant entre le Liber de causis et Averroès

Autor(en): **Calma, Dragos**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760614

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DRAGOS CALMA

Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès

à Ruedi Imbach

Un des lieux communs de l'histoire de la philosophie médiévale est de considérer la polémique autour des deux intellects comme un débat entre théologiens et « hétérodoxes » sur le problème de *hic homo intelligit* : les premiers le défendraient au nom du dogme chrétien, les derniers le nieraient au nom d'Averroès. Mais si les historiens de la philosophie expliquent longuement pourquoi la théorie de l'intellect unique ne pouvait pas être acceptée par les théologiens médiévaux, ils s'intéressent rarement aux raisons de la convergence avec la pensée d'Averroès. Ce problème méthodologique peut être mieux résumé comme suit : d'une part, on s'efforce de déceler derrière les attaques contre l'unicité de l'intellect le besoin de préserver la construction d'un système qui met l'accent sur les actes individuels, sur la création du monde, sur un certain rapport avec Dieu, les anges et autrui ; d'autre part, on considère les « hétérodoxes » comme de simples marionnettes essayant de défendre l'autorité d'un Averroès illisible en latin. Cette vision simpliste transforme nombre de médiévaux en de pénibles gardiens d'un trésor qu'ils n'auraient pas compris (mais que nous comprenons mieux aujourd'hui), incapables de proposer des constructions théoriques cohérentes, mais tout de même contraires aux doctrines des théologiens.

Un autre problème méthodologique consiste dans le fait que l'on étudie les subtiles nuances des arguments *pro* et *contra* au sujet de l'unicité de l'intellect ou de l'éternité du monde, mais on ignore souvent le rôle que ces problèmes occupaient dans la pensée des acteurs de la dispute. Pourquoi un maître ès arts parisien du XIIIe siècle défendait-il une position plutôt qu'une autre ? Qu'est-ce que cela change dans la pensée d'un auteur ? Voici des questions trop souvent oubliées par les études récentes (et régulières) sur les condamnations de 1270 et 1277, sur la double vérité, sur l'éternité du monde, sur l'unicité de l'intellect ; elles abondent en détails sur la polémique mais négligent l'ensemble théorique dont ils font partie. Ces thèmes n'ont pas été discutés à Paris ou ailleurs par amour de la querelle, parce que l'enseignement universitaire médiéval ne fût pas un bruyant cirque régi par de vaines vanités. Dans les débats que les professeurs de philosophie enga-

geaient, on mettait en lutte des concepts, des structures qui expliquaient le monde, l'homme, l'univers.

La théorie de l'intellect de Siger de Brabant, par exemple, fait l'objet d'un grand nombre d'études, mais elle n'est jamais analysée en relation avec les autres doctrines qui lui sont propres. Pourquoi Siger accepte-t-il l'unicité de l'intellect possible ? Pourquoi considère-t-il que l'intellect est pour le corps ce qu'est le moteur pour le corps céleste ?[1] Les recherches sur Siger privilégient essentiellement le problème de la production de la pensée en l'homme et de l'union de l'intellect possible avec l'individu, mais plus rarement le statut qu'il lui attribue dans le cadre de sa métaphysique. Or chez le maître brabançon, l'épistémologie et la métaphysique se complètent

[1] La littérature secondaire sur Siger de Brabant est assez abondante ; je cite seulement quelques-uns des titres les plus importants : VAN STEENBERGHEN, F. : *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (= Les Philosophes Belges 12). Louvain : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1931 et *Maître Siger de Brabant* (= Philosophes Médiévaux 22). Louvain/Paris : Publications Universitaires/Vander-Oyez 1977 ; DUIN, J.J. : *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant* (= Philosophes Médiévaux 3). Louvain : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1954 ; NARDI, B. : *Note per una storia dell'averroismo latino. Questioni Sigieriane*. In : RSF 2 (1947) 19–25 ; NARDI, B. : *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*. Firenze : Sansoni 1943 ; KUKSEWICZ, Z. : *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*. Wroclaw/Varsovie/Cracovie : Ossolineum 1968 ; PUTALLAZ, F.-X. / IMBACH, R. : *Profession : philosophe. Siger de Brabant*. (= Initiations au Moyen Age). Paris : Cerf 1997. Plus récemment, Antonio Petagine identifie certains problèmes du débat sur l'intellect, mais il les traite d'une mannière contestable car il attribue aux auteurs médiéavaux les doctrines d'Aristote et d'Averroès, ignorés jusque dans la bibliographie ! PETAGINE, A. : *Aristotelismo difficile. L'intelleto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tomasso d'Aquino et Sigieri di Brabante*. Milano : Vita e Pensiero 2004 ; PETAGINE, A. : *L'intelleto e il corpo : il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. In : GHISALBERTI, A. (a cura di) : *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici* (= Philosophia 28). Bologna : Edizioni Studio Domenicano 2000, 76–119. Le rapport entre néoplatonisme et aristotelisme ou averroïsme dans le cas de Siger a été signalé aussi par CAPARELLO, A. : *Neoplatonismo e aristotelismo : dualismo etico in Sigieri di Brabante o unità di percorso ?* In : BAZÁN, C.B. / ANDUJAR, E. / SBROCCHI, L.G. (éds.) : *Les philoophies morales et politiques au Moyen-Age*. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale. New York/Ottawa/Toronto : Legas 1995, t. I, 342–349. Voir aussi PUTALLAZ, F.-X. : *La connaissance de soi au Moyen-Age : Siger de Brabant*. In : AHDLMA 59 (1992) 89–157. Voir notamment COCCIA, E. : *La trasparenza delle imagini. Averroè e l'averroismo*. Introduzione di G. Agamben. Milano : Bruno Mondadori 2005.

et se prolongent mutuellement de sorte que l'on ne peut comprendre l'une sans l'autre. Dans ces pages, je me propose de m'attarder sur cette liaison fondamentale sans toutefois analyser tous les aspects qu'elle implique. Plus précisément, je vais considérer la nature de l'intellect et la place qu'il occupe dans l'ordre cosmologique dans trois de ses textes : *Quaestiones in tertium De anima*, *De anima intellectiva* et *Quaestiones super Librum de causis*. Chacun de ces trois textes a une importance particulière pour l'étude de la pensée de Siger parce qu'ils recouvrent son parcours philosophique : les *Quaestiones in tertium De anima* représente, très probablement, le premier témoignage de son enseignement à la Faculté des arts de Paris, tandis que les *Quaestiones super Librum de causis* en est le dernier ; le *De anima intellectiva* est considéré aujourd'hui comme la réponse de Siger au *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin. Avant de commencer leur analyse, situons-les dans la liste chronologique de ses œuvres :

1. *Quaestiones in tertium De anima* (1265–1266).[2]
2. *Sophisma : omnis homo de necessitate est animal* (1266–1270).[3]
3. *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal, nullo homine existente* (après 1268–1269, peut-être avant 1270).[4]
4. *Quaestiones in Physicam* (1269–1270).[5]

[2] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (= Philosophes Médiévaux 13). Ed. critique par Bernardo BAZÁN. Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1972, 1–69. Les années que j'indique sont généralement identiques à celles proposées par les éditeurs de textes ; j'ai cependant tenu compte de la chronologie suggérée par STEENBERGHEN : *Maître Siger de Brabant*, 218 sqq. ; STEENBERGHEN, VAN F. : *La philosophie au XIIIe siècle* (= Philosophes Médiévaux 9). Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1966, 543 sqq. Le cas échéant je mentionne les articles qui apportent des clarifications supplémentaires sur ce problème. Pour *In tertium De anima* voir BAZÁN, Bernardo: *Introduction.* In : SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 74* ; GAUTHIER, R.-A. : *Notes sur Siger de Brabant. (I.) Siger en 1265.* In : RSPhTh 67 (1983) 201–232 ; BAZÁN, B. Carlos : *13th Century Commentaries on De anima : from Peter of Spain to Thomas Aquinas.* In : FIORAVANTI, G. / LEORNARDI, C. / PERFETTI, S. (a cura di) : *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII–XV).* Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL. Turnhout : Brepols 2002, 158.

[3] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique* (= Philosophes Médiévaux 14). Ed. critique par B. BAZÁN et A. ZIMMERMAN. Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1974, 43–52.

[4] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 53–59.

5. *Tractatus de aeternitate mundi* (vers 1272).[6]
6. *Quaestiones logicales* (vers 1272, après le *De aeternitate mundi*).[7]
7. *Impossibilia* (vers 1272).[8]
8. *De necessitate et contingentia causarum* (vers 1272, après les *Impossibilia*).[9]
9. *Quaestiones naturales* – Paris (1272-1273).[10]
10. *Quaestiones in Metaphysicam* – Cambridge, Paris[11], Munich[12] (1272–1273).
11. *Quaestiones naturales* – Lisbonne (1273, avant le *De anima intellectiva*).[13]
12. *Quaestiones de anima intellectiva* (1273–1274, après les *Quaestiones in Metaphysicam*).[14]

[5] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 149–184. Voir aussi CALMA, D. / COCCIA, E. : *Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la Physique :* In : AHDLMA 76 (2006).

[6] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones In tertium De anima*, 113–136.

[7] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 60–66.

[8] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 67–97.

[9] SIGER DE BRABANT : *De necessitate et contingentia causarum*. In : DUIN : *La doctrine de la Providence*, 14–50.

[10] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 114–126.

[11] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la réportation de Cambridge, édition revue de la réportation de Paris* (= Philosophes Médiévaux 25). Ed. critique par A. MAURER. Louvain-la-Neuve : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1983.

[12] Ces questions sont publiées pour la première fois par C.A. Graiff. Cf. SIGER DE BRABANT : *Quaestiones sur la Metaphysique* (= Philosophes Médiévaux 1). Louvain : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1948 ; elles ont été rééditées par W. DUNPHY in : SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne* (= Philosophes Médiévaux 24). Louvain-la-Neuve : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1981, 35–302.

[13] SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 106–113.

[14] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones In tertium De anima.*, 70–112. B. Nardi avait suggéré que le *De unitate intellectus* de Thomas est une réplique au *De anima intellectiva* et non au *In tertium De anima* ; Siger aurait ensuite répondu à Thomas par le traité *De intellectu*, aujourd'hui perdu. Cf. NARDI, B. : *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze : Felice le Monnier 1965, 335–338. Par conséquent, le *De anima intellectiva* serait antérieur à 1270, date de composition du texte de Thomas ; l'hypothèse est très séduisante et il faudrait l'analyser attentivement parce qu'elle peut être soutenue par plusieurs ressemblances textuelles. Cf. *infra* pp. 25–28. Cf. aussi CAPARELLO, A. : *Il 'De anima intellectiva' di Sigieri di Brabante. Problemi cronologi e dottrinali*. In : SapDom 36 (1983) 441–474, ici 464–474. A. Pattin pro-

13. *Quaestiones morales* (1273–1274).[15]
14. *Quaestiones in Metaphysicam* – Vienne (1274–1275).[16]
15. *Quaestiones super Librum de causis* (1275–1276).[17]

Il s'agit donc de quinze textes authentiques édités, dont seulement quatre ont été revus ou écrits[18] par Siger en vue de la publication ; les douze autres sont des reportations, témoins d'une carrière universitaire plutôt courte qui s'étend de 1265/1266 à 1275/1276.[19] Si l'on compare cela avec les écrits inédits, perdus ou encore douteux[20] on constate que dans l'état présent de la

pose d'identifier *In tertium De anima* avec *De intellectu*, une option qui a des conséquences majeures pour la datation du *In tertium De anima* et surtout pour son rapport avec le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin. Cf. PATTIN, A. : *Quelques écrits attribués à Siger de Brabant*. In : BPhM (29) 1987, 173–177, ici 177.

15 SIGER DE BRABANT : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, 98–105.

16 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in Metaphysicam* (Munich), 303–416.

17 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis* (= Philosophes Médiévaux 12). Ed. critique par A. MARLASCA. Louvain/Paris : Publications universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts 1972.

18 Il s'agit de *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, *Quaestiones logicales* et *Quaestiones naturales* (Paris) écrits tous dans les années 1272–1273. En ce qui concerne le commentaire au *Liber de causis*, l'éditeur propose l'hypothèse que la première moitié du texte (29 questions) a été revue par Siger. Cf. MARLASCA : *Introduction*. In : SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 14sqq.

19 Cf. STEENBERGHEN : *Maître Siger de Brabant*, passim ; GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (I)*, 201–232 ; GAUTHIER, R.-A. : *Notes sur Siger de Brabant. (II). Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des normands*. In : RSPhTh 68 (1984) 3–49.

20 Il reste encore à éditer *Super De longitudine et brevitate vitae* (Wien, Öst. Nat. Bibl., lat. 2330, f. 48r–49vb (attribué) et Leipzig Univ. 1406, f. 90ra–94ra) ; *Super De sompno et vigilia* (Wien, Öst. Nat. Bibl. , lat. 2330, f. 50ra–59va, Leipzig, Univ. 1406, f. 95rb–112vb, Milano, Ambr. H. 105inf., 23r–45r, Oxford, Balliol 313, f. 144vb–157vb et Paris, ms. lat. 14714, f. 213ra–228va) ; *Super IV Meteororum* (Wien, Öst. Nat. Bibl., lat. 2330, f. 20ra–38rb et Oxford, Bodl. Canon. misc. 175, f. 47va–73vb). Sur ces textes voir surtout DONDAINE, A. / BATAILLON, L.-J. : *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*. In : AFP 36 (1966) 153–261. De nombreux traités, dont parlent plusieurs de ses contemporains, sont aujourd'hui perdus : *De intellectu*, *Liber de felicitate*, *Super Politica Aristotelis*, *Super De anima (liber II)*, *Tractatus de Motore primo et materia caeli*. Il faut ajouter à cette liste les textes dont l'authentification soulèvent encore des difficultés, comme les commentaires anonymes sur la *Physique* d'Erfurt, Amplon., F. 349, f. 75ra–117rb et Vatican lat. 6758, f. 1ra–43vb ou les *Quaestiones in De Anima I-II*, Paris, ms. lat. 16297, f. 77–78. Cf. STEENBERGHEN : *Maître Siger de Brabant*, 185 sqq. et 196 sqq.

recherche, on a une perception partielle[21] de la pensée de Siger de Brabant. Néanmoins, les écrits édités permettent de déceler un certain nombre de doctrines qui ont suscité continuellement l'intérêt du maître brabançon, celle concernant les intelligences en étant une. Il faut voir dans cette constante préoccupation de Siger le désir d'approfondir ce thème, d'y offrir une solution originale[22] et de l'harmoniser avec ses autres thèses.

L'étude de la théorie de l'intellect telle que Siger la présente dans ses textes, implique une démarche à la fois risquée et passionnante : risquée parce que, je l'ai déjà dit, depuis les livres de Renan et Mandonnet c'est un des thèmes les plus souvent analysés par les médiévistes : réécrire de nouveau sur ce sujet signifie reprendre le dossier et trouver les brèches possibles ; passionnante, parce qu'une fois trouvées ces brèches, la pensée de Siger se relève sous des aspects nouveaux, extrêmement intéressantes. Ainsi, analyser la théorie de l'intellect comme ouverture vers la cosmologie et vers la métaphysique met en évidence de nombreux points de l'anthropologie sigérienne. Il est manifeste que la pensée du maître brabançon s'est formée avec et dans les débats parisiens de la fin du XIIIe siècle, mais l'obsession du médiéviste moderne de la mettre toujours en comparaison avec celles de ses contemporains, occulte les articulations intimes qui la suscitent. La noétique de Siger est construite autour d'un système néoplatonicien qui lui garantit l'unicité et l'éternité de l'intellect. Son originalité ne consiste pas dans le rapprochement entre la cosmologie et la théorie de l'intellect : ses sources directes et les plus importantes, Averroès et Albert le Grand,

[21] En 1912 B. Nardi, optimiste, avait une autre opinion : « Oggi possiamo finalmente dire con tutta tranquillità ciò che lo Hauréau, venticinque anni sono, aveva pur detto, (troppo presto, ahimé !) : 'Siger est maintenant bien connu'. A noi è ora dato di leggere una discreta serie di opuscoli che ne rivelano abbastanza la ignota e misteriosa fisionomia ». Cf. NARDI, B. : *Sigieri di Brabante nella 'Divina Commedia' e le fonti della filosofia di Dante*. In : RFNS 1912, 9. Le Siger de Brabant que nous connaissons jusqu'à présent est exclusivement un auteur des questions car les *Sententia* (*Super De longitudine et brevitate vitae*, *Super De sompno et vigilia*, *Super IV Meteorum*) sont encore inédites ; en outre, il n'y a aucune étude sur les sources anglaises de Siger, notamment Adam de Bocfeld et son école, bien que, en 1966 déjà, A. Dondaine et L. J. Bataillon ont souligné l'importance de cette influence.

[22] Contrairement à ce que pense GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant (I)*, 230sq. Je ne connais que deux réactions contre les remarques de R.-A. Gauthier : la première, chronologiquement, est celle de IMBACH, R. : *Notule sur le commentaire du 'Liber de causis' de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*. In : FZPhTh (43) 1996 304–323 repris dans PUTALLAZ / IMBACH : *Profession : philosophe*, 30 sqq. ; la seconde réaction est de BAZÁN : *13th Century Commentaries on De anima*, 159.

avaient déjà indiqué les implications réciproques de ces domaines.[23] La nouveauté apportée par Siger consiste surtout dans le fait qu'il développe une théorie de l'intellect possible qui est vraie seulement si l'on présuppose un système néoplatonicien ; sans ce fondement métaphysique et cosmologique l'intellect ne serait pas essentiellement éternel et unique. Siger décrit la nature de l'intellect humain telle qu'elle peut être connue par la raison philosophique et la présente ensuite en tant que substance séparée qui a une place précise dans l'échelle cosmique décrite par le *Liber de causis*. Dans l'élaboration de sa noétique Siger est aussi proche d'Averroès que du *Liber de causis*.

1. In tertium De anima (1265/1266).

C'est une œuvre d'une importance majeure dans la carrière philosophique de Siger de Brabant qui soulève un certain nombre de problèmes philologiques et philosophiques. Conservé dans un seul manuscrit (Oxford, Merton College 292, ff. 357vb–364rb), le texte n'a pu être complètement déchiffré que grâce aux efforts réunis de A. Pelzer, M. Giele, F. van Steenberghen et B. Bazán.[24] Il s'agit vraisemblablement d'une reportation lacunaire et de très mauvaise qualité ; située d'abord aux alentours des années 1269–1270, on considère aujourd'hui qu'elle a été composée en 1265/1266, au début de l'enseignement de Siger à la Faculté des arts.[25]

Le texte attire l'attention surtout par son intérêt philosophique et historique parce qu'il représente la première manifestation de la pensée de Siger de Brabant, imprégnée par des thèses du Cordouan, dont les plus célèbres portent sur l'unicité et l'éternité de l'intellect. Toutes ses œuvres postérieures sont analysées par rapport à ce premier ouvrage, ce qui a favorisé l'hypothèse d'un changement doctrinal vers la fin de sa carrière et qui consisterait en l'abandon d'Averroès pour Thomas.[26] Pour l'historien de la philosophie médiévale l'hypothèse de l'évolution a un enjeu majeur : si ce

[23] Voir dans ce recueil l'article d'E. Coccia.

[24] Voir Bazán : *Introduction*. In : Siger de Brabant : *Quaestiones In tertium De anima*, 7*sqq.

[25] Voir *supra* note 2.

[26] Cf. Steenberghen : *Maître Siger de Brabant*, 346 : « les écrits de Siger de Brabant sont les témoins, à partir de 1270, d'une évolution intellectuelle provoquée par les antinomies qu'il aperçoit entre sa philosophie et ses croyances ; ils trahissent un effort de rapprochement vis-à-vis de l'orthodoxie et du thomisme, non seulement par un recours aveugle à la foi, mais aussi par la critique philosophique de certaines conclusions hétérodoxes. »

changement est prouvé, alors Thomas d'Aquin serait, une fois de plus, du côté des vainqueurs et à ses pieds se trouveraient non seulement Averroès mais aussi un de ses partisans latins les plus acharnés ; si l'hypothèse de l'évolution est fausse, la constance doctrinale de Siger relativiserait la force des réactions des théologiens et renforcerait la position de certains maîtres ès arts. Je ne discuterai que vaguement ce sujet, bien que je n'approuve pas l'hypothèse de l'évolution doctrinale de Siger.

Le prologue du traité *In tertium De anima* annonce le plan de l'ouvrage composé de quatre sections ; l'opuscule suit entièrement cet ordre et s'en sert dans le cadre de certaines démonstrations.[27] La première partie examine les différences entre la faculté intellective et celle sensitive et végétative de l'âme et leur enracinement dans la même substance (*radicantur in eadem substantia animae*). L'explication est construite sur le principe aristotélicien selon lequel seul l'intellect provient *ab extrinseco*, de la cause première, et s'unit à la faculté végétative et sensitive *et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam*.[28] Cette problématique est prolongée dans la deuxième partie ; après avoir démontré que l'intellect provient de la cause première, Siger demande si cela se produit d'une manière immédiate. Le thème suppose évidemment des sujets périlleux parce que si l'on accepte la création immédiate de l'intellect on admet aussi l'éternité de l'espèce et du monde. L'enjeu doctrinal est majeur et la solution est fondamentale pour l'argumentation ultérieure.

Les thèses en faveur de l'éternité de l'intellect sont présentées comme suit : tout ce qui est fait à partir d'un agent nouveau, *ab agente transmutato*, n'est pas éternel ; l'intellect est fait à partir d'un agent *non transmutato*, donc il n'est pas *de novo*.[29] La deuxième preuve reprend l'idée que tout ce qui est éternel dans le futur est éternel dans le passé ; or, l'intellect est éternel dans le futur parce qu'il est séparé du végétatif et du sensitif comme le perpetuel du corruptible ; l'intellect est donc éternel dans le passé et non *factus de novo*.[30] Le troisième argument renvoie explicitement à Aristote :

[27] A la fin de la première section, Siger reporte la discussion dans la troisième section, plus en mesure à accueillir une telle argumentation : « secundum problema, scilicet utrum intellectivum differat a vegetativo et sensitivo, dimittitur hic usque ad tertium, scilicet de intellectu per comparationem ad corpus ». SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 3, l. 69–71.

[28] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 3, l. 48. Cf. ARISTOTE : *De generatione animalium*, II, 3, 736 b.

[29] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 4, l. 6–9.

[30] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 4, l. 19–23.

tout ce qui n'est pas généré est éternel, comme le monde, et l'intellect est créé de cette manière.[31]

Pour la preuve contraire Siger cite Augustin, la seule fois dans son œuvre. L'expression qu'il invoque (*anima creando infunditur et infundendo creatur*)[32] ne se retrouve pas chez Augustin, mais dans un texte qui lui a été attribué, le *De spiritu et anima*. Thomas d'Aquin considère cet adage comme augustinien seulement dans son commentaire aux *Sentences*, par la suite il le cite sans autorité.[33] Siger le reprend et en retient l'essentiel : l'âme n'est pas créée de toute éternité, mais au moment même où elle est infusée dans le corps par Dieu.

Par les arguments qu'il présente Siger veut mettre en scène deux opinions contradictoires : celle philosophique, aristotélicienne, qui soutient l'éternité de l'âme et celle théologique, (ps.-)augustinienne, qui suppose le contraire. Lorsqu'il détermine sa propre réponse, Siger invoque un Aristote qui pourrait être son allié dans l'argumentation, même si celui-ci ne s'est jamais prononcé sur la création immédiate ou médiate de l'intellect.[34] Cependant, le maître brabançon superpose la thèse aristotélicienne de la

[31] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima,* 5, l. 24–27 : « Praeterea, *primo Caeli et mundi*, habetur quod omne non generatum est aeternum. Per hoc enim probat ipse <Aristoteles> mundum esse aeternum. Sed intellectus non est generatus, cum sit ab extrinseco. Ergo est aeternus et non de novo factus. »

[32] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 5, l. 29–31.

[33] PSEUDO-AUGUSTIN : *De spiritu et anima*, c. XLVIII, PL 40, coll. 814–815 : « formato in utero matris corpore, Dei judicio creari et infundi eam [animam] diximus, ut vivat homo intus in utero, et sic procedat nativitate in mundum » ou encore « Dei vero judicio coagulari in vulva, et compingi atque formari ; ac formato iam corpore, animam creari et infundi : ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. » THOMAS D'AQUIN : *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4 : « tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : quia secundum Augustinum, et infudendo creatur et creando infunditur ». Voir aussi *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3 ; *De veritate* 2, q. 28, a. 7 ; *Quodl.* IX, q. 2, a. 1. La formule se retrouve aussi chez BONAVENTURE : *In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3 : « sed formatis corporibus a Deo creatur, et creando infunditur, et infundendo creatur ». R.-A. Gauthier avait signalé dans une note érudite la présence de cette formule chez Siger de Brabant sans s'interroger cependant sur le rôle de cet hapax dans l'ensemble de l'argumentation ; le fait qu'elle a été empruntée très probablement à Thomas ne diminue en rien son importance dans l'économie du traité, bien au contraire. Cf. GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (I.)*, 214 sq. Voir aussi PATTIN : *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, 176.

[34] Cf. PALMA, G. DA : *L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri di Brabante*. In : CollFr 25 (1955) 397–412, ici 398 et 411.

création du monde à celle de la création de l'intellect et la renforce par une remarque puisée d'Averroès :

> « Si quaeretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali. »[35]

On devine le chemin de la démonstration : Siger veut soutenir l'éternité de l'intellect parce qu'il veut démontrer que celui-ci, en tant que moteur de l'espèce humaine, est unique. A la recherche de la solution, Siger confronte deux autorités : la première, virtuelle, est philosophique, inventée par lui-même, un hybride d'Aristote et d'Averroès qui ne contredit ni la doctrine de l'un ni de l'autre ; la seconde, théologique, est empruntée à la tradition chrétienne sous le nom d'Augustin. Il considère cette position d'Aristote qu'il vient d'élaborer, comme probable mais non nécessaire. Un raisonnement classique l'empêche de se montrer plus tranchant : si la cause première crée *de novo*, sa volonté est nouvelle parce qu'elle coïncide avec son action ; or cela contredit l'hypothèse de l'éternité du monde ; il est donc impossible de concevoir une action que la cause première n'aurait pas voulue de toute éternité. Siger questionne alors le bien-fondé de la théorie :

> « Estne hoc necessarium ? Dicendum quod, licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium. Quod sic patet. Volitum[36] enim procedit a volente secundum formam voluntatis : sic enim videmus in agentibus per artificium. Quare similiter erit in Agente primo. Si ergo Primum voluit intellectum fieri de novo, cum factus est, factus est de novo, quoniam aliter non fieret volitum <secundum> formam voluntatis suae. Et si voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus, quia aliter volitum suum non fieret secundum formam voluntatis suae. »[37]

35 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 6, l. 50–52.

36 Le texte inclut la correction que R.-A. Gauthier apporte à l'édition de B. Bazán ; celui-ci avait lu *causatum* au lieu de *volitum*. Cf. GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (I)*, 207. Cf. SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 66, l. 107–109 : « nam cum volitum procedat a voluntate secundum formam voluntatis, cum voluerit primum ab aeterno quod intelligentia esse inciperet, oportet ab hac voluntate aeterna non aeternam produci intelligentiam. »

37 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 6 sq., l. 64–72.

L'emploi de l'argument est significatif parce qu'il provient probablement de Thomas ou d'une autre autorité théologique,[38] mais pour Siger l'impossibilité d'investiguer (*investigabit*) la volonté divine ne coïncide pas avec l'impossibilité de connaître la nature de l'intellect humain car l'enjeu philosophique du problème consiste dans l'analyse même de l'essence de l'intellect.[39] Par sa réponse, le maître brabançon ne postule ni deux vérités, aristotélicienne et (ps.-)augustinienne, ni une hiérarchie axiologique entre les deux attitudes. *Probabilior* doit être compris dans le sens primaire du terme, dérivé du *probare*.[40] Siger ne veut pas suggérer qu'il adopte la même

[38] Thomas D'AQUIN : *Summa theologica*, *Prima Pars*, q. 46, art. II ; *In II Sent.*, dist. I, q. 1, a. 5 ; *Quodl.* , q. 14, a. 2 ; *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 : « respondeo dicendum quod creatio rerum dependet ex voluntate Creatoris, qui tunc et non prius creare voluit ; quae quia nobis nota non est, initium creationis rerum ratione investigare non possemus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus. » Cf. GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (I)*, 212.

[39] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7, l. 72–75 : « Sed quis erit qui eam investigabit ? » Cf. BOÈCE DE DACIE : *De aeternitate mundi.* In : BOETHI DACI : *Topica-opuscula : De aternitate mundi, De summo bono, De somniis* (= Boethi Daci Opera Omnia. Corpus philosophorum Danicorum Medii aevii 6, II). Ed. par J. PINBORG / H. ROSS / S.S. JENSEN. Hauniae : F. Bagge 1976, 355, l. 554–558 : « ergo per nullam rationem humanam potest ostendi motus primus et mundus esse novus ; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit ? » Cf. SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7, l. 76–78 : « Et si tu quaeras : si voluit intellectum fieri aeternum, quare magis voluit sic quam quod factus esse de novo, dico quod sic voluit, quia voluit. »

[40] Dans son commentaire aux *Sentences* (*In II Sent.*, d. 2, q. 3, a. 3, co.), Thomas oppose Augustin à Pierre Lombard et juge que la position de celui-ci est *valde probabilior et securis*. Toujours dans le commentaire aux *Sentences* (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, co), Thomas présente les opinions des philosophes antiques sur l'éternité du monde et notamment celles d'Empédocle, d'Anaxagore, de Platon et d'Aristote ; il conclut ainsi son exposé : « et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum ; et haec opinio inter praedictas probabalior est : tamen sunt falsae et haereticae. » Cf. DEMAN, Th. : *Probabilis*. In : RSPhTh 23 (1933) 260–290. Voir aussi BIANCHI, L. : *L'evoluzione dell'eternalismo di Sigieri di Brabante e la condanna del 1270*. In : WENIN, Chr. (éd.) : *L'Homme et son univers au Moyen Âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale*. 30 août – 4 septembre 1982 (= Philosophes Médiévaux 26–27). Louvain-la-Neuve : Editions de l'Institut supérieur de philosophie 1986, 905. Albert le Grand et Thomas parlent de *probabiliores philosophi* avec le même sens que Siger de Brabant : il s'agit des philosophes qui soutiennent leur démonstration par des preuves plus solides que

position que l'un ou l'autre des autorités qu'il cite, mais qu'il reconnaît le bien-fondé d'une démonstration parce que *probabilior* renvoie ici à la qualité de l'argument invoqué. Il est plus probable, selon ce que la raison peut en déduire, que l'intellect humain soit fait immédiatement par la cause première et de toute l'éternité parce que la raison peut démontrer l'éternité de l'intellect, mais non le contraire :

> « dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen <est> probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae. »[41]

Cette méthode démonstrative ne se réduit pas à un simple exercice philosophique ou logique parce que ses conséquences sont majeures : elles délimitent aussi bien le domaine et l'objet de la théologie que celui de la philosophie et forgent les instruments propres à celle-ci. En outre, Siger privilégie plus la méthode que la vérité qu'elle peut faire surgir : en fin de compte, l'on peut choisir entre la solution d'Aristote-virtuel et celle de (Ps.-)Augustin.[42] Le maître brabançon rend attentif son auditoire au fait qu'il faut savoir poser les questions de manière à ce qu'elles apportent une connaissance philosophique de l'objet interrogé ; il convient ainsi d'aborder le problème de l'intellect humain à partir de sa propre nature et non à partir de sa cause : « Ideo oportet quod inquiramus novitatem vel aeternitatem huius facti a natura sua propria, ut videamus utrum illud quod generatur, per naturam propriam cogit quod sit factum de novo. »[43]

d'autres. Le type d'analyse que Siger propose dans son texte est nécessaire parce qu'il permet de mener une enquête rationnelle sur la nature de l'intellect en dehors du domaine de la théologie ; c'est une démarche identique à celle d'Albert dans *De intellectu et intelligibili* qui commence ses réflexions sur la nature de l'intellect, poussé par des positions philosophiques *probabiliores*. Albertus MAGNUS : *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tract. I, cap. I, 478 : « cum autem secundum plurimos probabiliores philosophos, intellectus faciat intelligibile in forma intelligibilitatis, oportet nos prius loqui de natura intellectus secundum quod est intellectus, et deinde de intelligibili secundum quod est de intellectu, et deinde de unitate et diversitate intellectus ad intelligibilia. » Cf. THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae*, *Prima Pars*, q. 46, art. II : « sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi : et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. »

41 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7, l. 81–85.

42 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 8, l. 97–99 : « Si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino. Si vero credatur Augustino, erit aequaliter. »

43 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7, l. 85–87.

L'intellect, continue Siger, *non habet <per> naturam propriam quod habet esse factum de novo*[44] ; ce sont les attributs mêmes de la nature de l'intellect qui rendent la position de l'Aristote-virtuel plus probable que celle de (Ps.-)Augustin. Il est important de remarquer le fait que, selon Siger, les propriétés (*virtutes*) qui définissent l'intellect exigent qu'il existe de toute éternité (*natura propria exigit quod sit factum aeternum*) :

> « Omne enim habens virtutem per quam potest esse in toto futuro, habuit virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Sed hoc factum, scilicet intellectus, virtutem habet per quam potest esse in toto futuro. Ergo habet virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Et sic intellectus, quantum est de natura propria, est factum aeternum et non de novo. Propter hoc positio Aristotelis probabilior est quam positio Augustini. »[45]

Mais comment peut-on comprendre cette démonstration par rapport à la structure générale du traité ? Pourquoi est-elle présentée ici, au début, et non pas ailleurs ? Il me semble que Siger soulève par cette manière d'interrogation un problème de méthode et qu'il dessine le chemin de sa future recherche. Il montrera d'ailleurs à plusieurs reprises que l'intellect humain détient tous les attributs propres à une substance éternelle, ce qui mène à le considérer comme effet immédiat de Dieu.[46] La stratégie argumentative de Siger est remarquable : il postule que l'on ne peut pas interroger la nature de l'intellect à partir de sa provenance divine car on ne peut pas connaître la volonté de Dieu. Cependant si l'on interroge la nature même de l'intellect, on peut constater que la position qui soutient la provenance immédiate de la cause première est plus probable parce que l'intellect a, par sa nature, tous les attributs propres à une substance éternelle. Malgré les formulations maladroites et les phrases parfois confuses, l'intention de Siger est limpide : il ne veut pas s'opposer ouvertement à la thèse de la création *de novo* de l'intellect, mais considère que, par une analyse philosophique, on peut démontrer son éternité.

[44] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7, l. 88–90.

[45] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 7–8, l. 90–96.

[46] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 10, l. 3–5 : « Quamvis autem prius suppositum sit quod intellectus immediate educatur a Primo, tamen hoc potest habere dubitationem. Ideo quaeratur utrum intellectus sit generabilis. » Voir aussi SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 17, l. 19–22 : « dico quod intellectus non perpetuatur per hoc quod continue recipiat aliquid de novo a Primo, sed quia secundum illud quod est <ab> alio, recipit ab origine sua a Primo per quod postea in aevum perpetuatur. »

La méthode qu'il choisit dans *In tertium De anima* est particulièrement importante parce qu'elle dévoile le souci de Siger de distinguer les domaines de la philosophie et de la théologie, préoccupation qu'il gardera jusqu'à son dernier ouvrage, le commentaire au *Liber de causis*. Son premier texte précède de sept ans le décret de la Faculté des arts du 1er avril 1272 et pose déjà les problèmes qui tourmentent l'enseignement philosophique parisien de la fin du XIIIe siècle.[47] On peut ainsi affirmer que la méthode de travail proposée par Siger dans le *In tertium De anima* témoigne de l'essai de maintenir une certaine autonomie de l'enseignement philosophique bien avant les réactions théologiques de 1270 (Thomas, Tempier).

La thèse que l'intellect humain est par sa nature éternel a des conséquences que les questions 16 et 17[48] débattent ensemble : la première postule que les intelligences ont une connaissance réflexive car étant intelligibles en acte, *idem est sciens et scitum* ; la seconde établit que les intelligences se connaissent les unes les autres non par la relation causale qui s'établit entre elles (une intelligence engendre une autre), mais par leur propre substance.[49] Le raisonnement qui mène à cette conclusion touche aussi le mode de connaissance propre à l'homme. Une intelligence accomplit tout acte de connaissance par sa substance, mais l'intellect humain (*noster intellectus*) l'accomplit *ex phantasmatibus*. La raison en est la suivante : l'intellect possible, éternel et séparé quant à sa substance, est en relation avec le corps par l'entremise des phantasmes et donc corruptible quant à son opération.[50] Seulement l'intelligence supérieure intellige *secundum habitudinem suae substantiae ad aliud*, parce qu'elle n'a pas besoin de phantasmes pour intelliger. L'argument sur lequel est construite cette position soutient également que toutes les intelligences se rapportent de la même manière (*ex æquo*) et immédiatement à la cause première qui est leur cause commune. Elles ont donc la même substance en tant qu'effets de la même cause, mais à divers

[47] L'hypothèse de F.-X. Putallaz et R. Imbach selon laquelle l'enseignement de Siger de Brabant serait en parfait accord avec le décret de la Faculté des arts et qu'il aurait pu participer à sa rédaction, trouve un appui significatif dans la méthode d'interrogation philosophique du *In tertium De anima*. Cf. PUTALLAZ / IMBACH : *Profession : philosophe*, 131–134.

[48] Voir aussi PUTALLAZ : *Connaissance de soi*, 111 sq.

[49] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 62–64.

[50] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 59, l. 67–72. Cf. AVERROES : *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (= Corpus philosophorum Medii Aevii. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VI,1). Ed. par F.S. CRAWFORD. Cambridge Massachusetts : The Mediaeval Academy of America 1953, lib. III, comm. 19, 440sq., l. 10–27.

degrés de perfection, et l'intellect humain, considéré en tant que substance séparée,[51] se rapporte immédiatement à la cause première.

La thèse est forte parce qu'elle présuppose que l'homme peut saisir le Premier Principe sans aucun intermédiaire de la hiérarchie ontologique et cosmologique (les intelligences supérieures). En outre, elle renforce l'idée que l'intellect humain est éternel car il a le même statut essentiel que les autres substances séparées. L'enjeu de la démonstration du début du traité apparaît maintenant d'une manière plus évidente : si l'intellect humain est éternel par sa nature, fait que l'on peut prouver par les moyens propres de la raison, il est semblable aux autres substances séparées et peut être conçu comme l'effet immédiat de la cause première. L'intellect humain et les intelligences supérieures ont la même connaissance, immédiate, de la cause première en tant qu'elle est leur cause commune :

> « Unde, cum intelligentia nihil intelligat nisi per habitudinem suae substantiae ad aliud, dico quod una intelligentia aliam non intelligit sub habitudine causae, immo omnes ex æquo respiciunt Primam Causam sicut causam earum. Similiter noster intellectus immediate respicit Primam Causam tamquam suam causam et non per intelligentias medias. »[52]

Les intelligences se connaissent par leur substance qui est la même pour toutes. La preuve en est qu'elles se rapportent *ex æquo* à leur cause. Ainsi, l'intellect humain n'est pas censé connaître d'abord les substances supérieures en tant que causes et intermédiaires dans la hiérarchie cosmologique et ontologique, pour remonter ensuite à la cause première ; l'accès de l'intellect humain à Dieu est direct parce qu'il s'y rapporte de la même manière que toutes les autres intelligences.[53]

[51] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 44, l. 29–31 : « sicut enim anima rationalis, prout nobis copulatur, duplicem habet partem, scilicet intellectum agentem et possibilem, sic et ipsa separata vel considerata prout est substantia separata, in se habet intellectum possibilem et agentem ». Voir aussi SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 45, l. 45 sqq. : « si anima rationalis est substantia separata, habens in se aliquid per quod ipsa potest intelligere active, videtur quod se ipsam potest intelligere ». Aussi SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 59, l. 49–58 : « item, intelligentia, quae est substantia separata, de natura sua habet virtutem per quam posset agere intellecta, et virtutem per quam posset illa recipere, si uniretur corpori. Cum ergo anima nosta sit substantia separata sicut intelligentia, quare non haberet virtutem agentem intellectam ? ».

[52] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 64, l. 92–97.

[53] Un maître ès arts parisien anonyme de la fin du XIIIe siècle semble connaître et adopter la même argumentation dans son commentaire sur la *Métaphysique* ; cf. FIORAVANTI, G. : *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri*

Dans ce passage Siger emploie une expression (*noster intellectus*) qui nécessite une analyse particulière et pour mieux souligner son importance il faut reprendre l'argumentation de la question 17.

Pour discuter si *una intelligentia aliam intelligat*, Siger cite quatre fois Aristote dont trois fois avec le même adage : dans les substances séparées, il y a une identité entre celui qui connaît et l'objet de sa connaissance.[54] Il introduit ensuite une importante distinction entre *intelligere secundum habitudinem substantiae* et *intelligere secundum habitudinem causae*. Une intelligence en saisit une autre seulement *secundum habitudinem suae substantiae ad aliud*, selon une disposition propre à sa substance qui est de se rapporter à une autre intelligence en tant qu'objet de sa connaissance.

La formule *intelligere secundum habitudinem causae*[55] fait référence à la hiérarchie cosmologique et ontologique néoplatonicienne. Entre les substances séparées, il y a différents degrés de perfection parce que l'une engendre l'autre et toutes sont créées par la cause première selon un rapport de causalité bien déterminé. Elles s'intelligent, d'une manière réciproque ou réflexive, selon leur substance, et se saisissent les unes les autres en tant que causes et causées. Siger souligne ainsi un problème important : la connaissance mutuelle des substances séparées est accomplie par la substance et non par le rapport de causalité. Ce genre de compréhension présuppose évidemment le rapport de causalité, étant donné qu'une substance séparée intellige tout ce qui lui est inférieur dans la mesure où elle en est la cause et tout ce qui lui est supérieur dans la mesure où elle en est l'effet ; mais cela ne signifie pas qu'une substance séparée en connaît une autre parce qu'elle

di Brabante e Boezio di Dacia. In : Medioevo 10 (1984) 1–40 ; FIORAVANTI, G. : *Desiderio di sapere e vita filosofica nelle 'Questioni sulla Metafisica' del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig*. In : MOJSISCH, B. / PLUTA, O. (Hgg.) : *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festchrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburgstag*. Amsterdam/Philadelphia : B.R. Grüner 1991, 280 sq. La commission de censure de 1277 condamne : « Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam prime cause. Hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione immediata. » Cf. PICHÉ, D. : *La condamnation parisienne de 1277* (= Sic et Non). Paris : Vrin 1999. Voir aussi HISSETTE, R. : *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (= Philosophes Médiévaux 22). Louvain/Paris : Publications universitaires/ Vander-Oyez 1977, 27–29. Il faut remarquer le fait que la commission emploie la formule *noster intellectus* qui se retrouve dans *In tertium De anima* dans un contexte où Siger discute le problème même qui est condamné.

[54] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 61–63, l. 17–19, l. 39–41 et l. 79–80. Cf. ARISTOTE : *De anima*, III, 4, 430 a 2–4.

[55] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 63, l. 87.

en est la cause ou l'effet. L'intelligence *intelligit per se* ce qui lui est inférieur ou supérieur ; elle n'a pas besoin de son effet ou de sa cause pour se connaître en tant que cause ou effet. L'expression *intelligere secundum habitudinem causae* renvoie à une connaissance conditionnée par la relation causale qui s'établit entre les termes : un effet connaît sa cause parce qu'il en provient. L'idée est reprise par Siger de *Liber de causis* qui insiste beaucoup sur ce problème :

> « Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea ; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae. »[56]

Le maître brabançon ajoute à cette théorie la thèse d'Averroès selon laquelle l'intellect humain est une substance séparée, et il en conclut : notre intellect (*noster intellectus*) saisit immédiatement la cause première *secundum habitudinem suae substantiae.*

Lorsque Siger parle de *noster intellectus*, il vise en même temps l'intellect agent et l'intellect possible ; mais s'il n'aborde pas de problèmes particulièrement sensibles concernant l'intellect agent, il postule que l'intellect possible est éternel et séparé sous l'aspect de sa substance et qu'il intellige éternellement *per conversionem ad agentem* bien qu'il soit corruptible *per conversionem ad phantasmata.*[57] C'est ainsi que Siger démontre que l'intellect possible n'est pas uni substantiellement avec le corps.[58]

La thèse de la connaissance élaborée par Avveroès, et à la quelle Siger se réfère constamment, peut être résumée comme suit : lorsque l'individu pense, l'intellect agent actualise les formes intelligibles de l'intellect possible ;[59] lors de cette actualisation, celui-ci n'est plus seulement puissance ré-

[56] Cf. SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 63, l. 88 sqq. : « Unde in libro *De causis* scribitur quod intelligentia causa est eorum quae est sub se <et> intelligit ». Cf. *Liber de causis* ; édition établie à l'aide de 90 manuscrits. Introduction et notes par Adriaan PATTIN. Leuven : Uitgave van 'Tijdschrift voor Filosofie' 1966, VII (VIII), prop. 74.

[57] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 59, l. 67–71 : « Unde possibilis per conversionem ad agentem intelligit semper et est aeternus et separatus quantum ad hanc operationem sicut quantum ad suam substantiam ; sed ipse possibilis per conversionem ad phantasmata, licet quantum ad substantiam suam sit aeternus et separatus, tamen quantum ad operationem corruptibilis est et coniunctus. » Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 20, 449 sq.

[58] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 59sq. et 45 sq.

[59] C'est ce qu'Averroès appelle *intellectus adeptus*. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 411, l. 706 sq.

ceptive des formes, et connaît l'intellect agent : il intellige celui qui l'actualise et, sous cet aspect, il est en acte. L'union de deux intellects s'accomplit lorsque *cet* individu pense, mais la question est de savoir si l'intellect possible intellige toujours l'intellect agent ou s'il est conditionné par la pensée de *cet* individu. On pourrait supposer que si *cet* individu cesse de penser il n'y a plus de relation entre les intellects. Mais Siger postule avec Averroès[60] que les deux intellects sont séparés, éternels et uniques ce qui signifie que s'il y a un seul intellect possible pour tous les hommes, alors il y a toujours au moins un individu qui pense et qui peut actualiser l'union de deux intellects ; par conséquent, l'intellect possible en tant que substance séparée intellige éternellement l'intellect agent.[61]

Lorsqu'un individu pense, l'on peut distinguer deux types de relation entre les intellects (agent et possible) et l'homme. Comme il y a toujours un individu qui pense, ces rapports sont éternels et concernent d'une manière ou d'une autre tous les individus. Le premier type de rapport s'établit lorsque l'individu pense : les intellects sont unis à cet individu qui pense, qui les actualise et les rend actifs l'un pour l'autre, l'un par rapport à l'autre. Le deuxieme rapport concerne l'individu qui ne pense pas ou qui ne pense pas au même moment que celui qui pense (avant lui) : alors, les intellects sont unis dans Socrate, qui pense, et non dans Critias, qui ne pense pas. En ce qui concerne Socrate, on retrouve le premier type de relation et en ce qui concerne Critias, les intellects sont passifs par rapport à lui, mais actifs l'un par rapport à l'autre parce que Socrate pense ; l'intellect possible intellige l'intellect agent parce que celui-ci actualise des concepts contenus par l'intellect possible. Cette situation, éternellement valable, est due au fait qu'il y a toujours un Socrate qui pense lorsque Critias ne pense pas et qui actualise de cette manière les intellects, l'un par rapport à l'autre. Par conséquent, à chaque fois que l'intellect possible intellige l'intellect agent, ils ne sont pas liés activement à Critias bien que les deux soient *en lui* en tant que parties de l'âme intellective. Lorsque l'individu pense, l'intellect

[60] Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 18 et 19.

[61] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 45, l. 42–44 : « unde intellectus possibilis per conversionem eius ad agentem neque aliquando intelligit, aliquando non intelligit, sed semper. » Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 20, 448, l. 136–144 : « intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei ; v.g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis ; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficit omnino, quod est impossibile. »

possible est « continué » (*continuatur*) en lui par l'entremise des phantasmes qu'il produit ; à ce moment, l'individu pensant connaît l'intellect agent par l'entremise de l'intellect possible, les deux étant alors actualisés en lui par sa volonté de penser.[62] Autrement dit, l'intellect agent est conjoint (*copulatur*) à l'individu seulement en présence des *intentiones imaginatas*.[63] L'intellect possible et l'intellect agent ne s'unissent pas à l'individu pensant en absence des phantasmes, contrairement au sens qui n'a pas besoin d'une sensation préliminaire pour être actif: chaque sens a un organe par lequel il est toujours lié et actualisé ; mais l'intellect ne dispose pas d'un organe pour être uni au corps toujours en acte.[64] Si l'intellection était comme la sensation, chaque fois que l'intellect possible connaîtrait l'intellect agent, l'individu penserait et il le ferait continuellement et tous les hommes penseraient la même chose au même moment. Ce raisonnement conduit Siger à postuler que l'intellect n'est pas uni substantiellement au corps, mais qu'il y est conjoint dans l'acte d'intellection.[65]

[62] Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 484, l. 128–141 et comm. 5, 411, l. 703–706 : « et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti. » Cf. SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 45, l. 50sqq. : « intellectus possibilis non continuatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas recipit, actu tamen intellectas vel abstractas, sicut nec intellectus agens copulatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas facit.[...] Unde, quia hoc experimur in nobis fieri, non solum intellectus possibilis intelligit vel cognoscit intellectum agentem, immo etiam nos propter huiusmodi operationes, quas experimur in nobis, intelligimus et cognoscimus nostrum intellectum agentem. »

[63] Sur ce problème voir aussi DE LIBERA, Alain : *Existe-t-il une noétique 'averroïste' ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIIIe siècle*. In : NIEWÖHNER, F. / STURLESE, L. (Hgg.) : *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich : Spur Verlag 1994, 53–64.

[64] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 57, l. 11–15.

[65] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 46, l. 64 sqq. : « et propter hoc conclusive infertur quod intellectus non est actus corporis secundum suam substantiam, sed solum per suam operationem. Si intellectus nobis copularetur per suam substantiam, quaecumque actu unirentur in intellectu, etiam nobis unirentur, sicut videtur de sensu : quia sensus species secundum suam substantiam est actus corporis, ideo quaecumque sensata sensui uniuntur, nobis etiam uniuntur. Cum igitur intellectus possibilis secundum actionem illam, secundum quam intellectum agentem intelligit, non continuetur nobis, manifestum est quod intellectus noster non est perfectio corporis secundum suam substantiam, sed solum secundum operationem vel potestatem. » Voir aussi SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 51–53.

Si l'on accepte cette relation entre l'intellect agent, l'intellect possible et l'individu, il reste à expliquer pourquoi l'homme ne connaît pas d'emblée et constamment les substances séparées et Dieu. A chaque fois que l'individu pense, il ne connaît pas la cause première, bien que pendant l'acte de penser les deux intellects lui soient conjoints. Pour comprendre ce problème, il faut insister sur certains aspects : l'intellect possible est éternel et unique pour l'espèce humaine et contient toutes les formes intelligibles. Il est toujours en acte en soi et par rapport à l'espèce humaine parce qu'il y a toujours un individu qui pense ; par conséquent, il intellige l'intellect agent par sa substance et éternellement. De ce point de vue l'intellect possible est séparé et perpétuel quant à son acte et à sa substance. L'intellect agent est par hypothèse éternellement et substantiellement en acte. Il s'ensuit que, par leur substance, tant l'intellect agent que l'intellect possible saisissent immédiatement la cause première. Mais, si un objet est rendu intelligible par des phantasmes, l'intellection n'est pas accomplie selon la substance de l'intellect. Or l'intellect agent et l'intellect possible en tant que facultés (*virtutes*) d'une même substance séparée saisissent la cause première *par leur essence* et *par l'acte qui leur est propre* (donc sans l'union avec les phantasmes de l'individu).[66] L'individu, considéré sous l'aspect de l'union (*copulatio*) de l'intellect possible avec *son* corps, ne connaît pas les substances séparées et la cause première parce que, pour lui, un objet est rendu intelligible par les phantasmes et non par la substance même de l'intellect.

Cette brève analyse du *In tertium De anima* me permet de dégager une première série de conclusions. Siger de Brabant insiste dans ce texte sur le fait que la nature même de l'intellect exige (*exigit*) qu'il soit éternel ; on peut accepter ou non cette thèse, croire avec (Ps.-)Augustin qu'il n'est pas de toute éternité : en réalité l'intellect est perpétuel et l'étude de sa nature en fourni la preuve. Pour le maître brabançon, cela est une vérité qui ne peut pas être contredite parce qu'elle ne découle pas de la validité de l'argumentation : *natura propria exigit quod sit factum aeternum*. Or une fois soulignée cette vérité, Siger insiste sur plusieurs aspects qu'elle impli-

[66] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 58, l. 42 sq. : « adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae » ; et 63, l. 81 sqq. : « Unde in intellectu est multitudo intelligibilis et intelligentis, quando intelligibile intelligitur per rationem aliam intelligendi quam per rationem intelligendi suam substantiam, quia quidquid habet aliam rationem intelligendi a substantia sua vel essentia, intelligit ex phantasmatibus. Unde dico quod intelligentia solum intelligit aliud secundum habitudinem suae substantiae ad aliud, scilicet in hoc quod ipsa se habet in ratione causae ad aliud vel in ratione causati ».

que et démontre que par sa nature éternelle, l'intellect est une substance séparée et le moteur de l'espèce humaine.

Ces considérations lui offrent l'occasion de souligner le rapport qui existe entre l'intellect humain (*noster intellectus*) et la cause première, un rapport qui est propre à toute substance séparée. Selon le *Liber de causis*, les intelligences connaissent la cause première ; selon Averroès, lorque l'individu pensant connaît l'intellect agent, il connaît les formes substantielles.[67] Siger superpose les deux théories et en déduit que l'intellect humain, la dernière des intelligences,[68] lors de la continuation de l'intellect possible avec l'individu, saisit la cause première.[69] En tant que moteur de la pensée de l'individu et uni au corps, l'intellect est étudié par Siger en lecteur d'Averroès ; en tant que moteur de l'espèce humaine et substance séparée, l'intellect est étudié par Siger en lecteur de *Liber de causis*. Siger est ainsi parmi les premiers maîtres ès arts parisiens qui inaugurent un très fécond mouvement de concordance doctrinale et associent la noétique d'Aristote et d'Averroès au système métaphysique de *Liber de causis*.

2. De anima intellectiva (1272–1274)

Le grand problème que l'on rencontre dans la lecture du *De anima intellectiva* est de déterminer avec précision les opinions propres à Siger et le rôle

[67] Cf. *Liber de causis* VII (VIII). Cf. Averroes : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 481, l. 48 sqq.

[68] Cf. Averroes : *In De anima*, lib. III, comm. 19, 442, l. 61 sqq. Voir *supra* note 51.

[69] Dans les deux traités aujourd'hui perdus, *De intellectu* et *De felicitate*, Siger, selon le témoignage de Nifo, va encore plus loin et postule que si l'homme ne connaît pas les intelligences supérieures et Dieu, les intelligences supérieures ne Le connaissent pas non plus et ne peuvent pas se connaître les unes les autres : « Secundo accipit Subgerius, quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. [...] Intellectus potentie non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum ; nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla potest intelligere se ; nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignorate [...] et sic natura egisset ociose. » Augustinus Nifo : *De intellectu*, II, tr. 2, c. 11 et tr. 3, c. 1–2, cité par Nardi : *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, 22 et 24 sq. Cf. Steel, C. : *Medieval Philosophy : an Impossible Project ? Thomas Aquinas and the 'Averroistic' Ideal of Hapiness*. In Aertsen, J. A. / Speer, A. (Hgg.) : *Was is Philosophie im Mittelalter ?* (= *Miscelanea Mediaevalia* 26). Berlin/New York : Walter de Gruyter 1998, 153–174 ; Steel, C. : *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik* (= *Lectio Albertina* 4). Bonn : Albertus Magnus Institut/Aschendorff Münster 2001.

des expressions comme *nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea.*[70] Outre ces formules qui veulent probablement déguiser la paternité de certaines doctrines, l'enjeu philosophique du traité se détache avec clarté : expliquer comment l'âme intellective est unie au corps. Et Siger précise dès le début que, sous certains aspects, elle y est unie et sous d'autres, elle en est séparée : elle lui est unie *in operando* parce qu'elle ne peut rien intelliger sans le corps et sans les phantasmes ; elle en est séparée parce que son être immatériel est sans mélange.[71] L'âme intellective dépend du corps pour qu'elle puisse accomplir l'action d'intellection ; elle n'en dépend cependant pas comme d'un sujet où s'accomplit l'intellection ou qui subit l'intellection, mais comme d'un objet qui lui permet de penser par les phantasmes, de même que le sens dépend de l'objet sensible qui l'affecte et entraîne la sensation :

> « anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sint necessaria ex principio accipienti intellectum et scientiam rerum, immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis ; [...] et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui. »[72]

L'idée du corps humain en tant qu'objet de l'intellect ne se trouve pas telle quelle chez Averroès : elle est entièrement sigérienne.[73] Le Cordouan parle, comme Aristote, du rôle actif du corps dans la production des images, mais il ne considère pas, au moins explicitement, le corps comme objet dans la pensée. Cette thèse s'enracine évidemment dans l'analogie entre le sens et la pensée : le corps conditionne la présence des images de même que l'objet conditionne la présence du sensible dans le sens. Mais Siger insiste beau-

[70] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 70 et 99, l. 81–84.

[71] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 80, l. 72–74.

[72] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 84 sq., l. 60–72. Voir aussi ANONYME DE GIELE : *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*. In : GIELE, M. / STEENBERGHEN, F. van / BAZÁN, B. : *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote* (= Philosophes Médiévaux 11). Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1971, 39, 72 et 76.

[73] F.-X. Putallaz et R. Imbach ont déjà remarqué la nouveauté de l'expression, mais ils l'ont signalée seulement pour les *Quaestiones super Librum de causis*. Cf. PUTALLAZ / IMBACH : *Profession : philosophe*, 155.

coup plus sur le rôle actif du corps dans la production de la pensée afin de mieux souligner les dissemblances de l'analogie entre noétique et cosmologie. S'il y a une distinction fondamentale entre les hommes et les astres, elle est due aux corps, le corps de l'homme étant le corps des images. La différence qualitative des corps, les uns sont éternels, les autres corruptibles, suppose une différence quantitative dans l'acte : le corps le plus parfait est le moins actif, le corps le moins parfait est le plus actif. La perfection de la matière est la condition même de l'action ou de la passion de l'intelligence : l'une (la matière la plus parfaite) la subie, l'autre (la matière la moins parfaite) la provoque. L'intellect ne serait jamais en acte si le corps était parfait ; son opération dépend de l'imperfection même du corps humain. Siger fait déjà usage de cette thèse dans *In tertium de anima* où il dit que l'intellect ne se sert pas du corps comme d'un instrument pour accomplir son acte ; l'intellect communique avec le corps par les images qui en proviennent activement :

> « ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in copore. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se. »[74]

Siger attire l'attention sur cet aspect dès le début de son enseignement parce que l'analogie entre cosmologie et noétique doit être comprise selon le rôle des corps dans l'acte de l'intelligence. S'il n'y avait pas cette distinction nette entre les corps humains, actifs, et les corps astraux, passifs, le modèle cosmologique serait identique au modèle noétique ; or cela signifierait que le corps humain serait utilisé par l'intellect en tant qu'instrument ou organe d'intellection et que la pensée serait subie par le corps comme le mouvement par les astres. La critique que Siger apporte à ce sujet dans les années 1265/1266 est renforcée par Thomas d'Aquin cinq ans plus tard dans le *De unitate intellectus* où il signale la position de certains philosophes qui empruntent une autre voie qu'Averroès et qui considèrent que l'intellect est uni au corps humain comme le moteur au corps céleste :

> « sed si tu dicas quod Sortes non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequntur multa inconvenientia. [...] et

[74] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, q. 8, 25, l. 1–28.

similiter intelligere non erit actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis. »[75]

Il est difficile d'associer un nom au maître ès arts pris pour cible par *De unitate intellectus*,[76] mais il est certain que les doctrines que Thomas y criti-

[75] THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus*, 3, § 68. La thèse que l'intellect, et plus généralement l'âme, utilise le corps comme un instrument se retrouve chez ARISTOTE : *De anima*, I, 3, 407b 25 : « Oportet enim artem quidem uti organis, animam autem corpore » voir aussi II, 4, 215b 15–20 : « omnia enima phisica corpora anime instrumenta sunt ; et sicut animalium, sic et plantarum, sicut que propter animam sunt. » L'idée est combatue par Averroès après l'avoir lue chez Alexandre d'Aphrodise : « et ista opinio in substantia intellectus materialis maxime distat a verbis Aristotelis et ab eius demonstratione ; a verbis autem ubi dicit quod intellectus materialis est separabilis, et quod non habet instrumentum corporale, et quod est simplex et non patiens, idest non transmutabilis [...] » (AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 395, l. 228–232). Le fragment d'Alexandre d'Aphrodise que cite Averroès est le suivant : « cum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum aliqua mixtione, generabitur aliquid ex universo mixti ita quod sit aptum ut sit instrumentum istius intellectus qui est in hoc mixto, cum existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia. » (AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 394, l. 220–225 ; voir aussi AVERROES : *In De anima*, lib. II, comm. 21, 160, l. 10–27 ; lib. III, comm. 6). Pour le fragment du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise auquel se réfère Averroès, voir THÉRY, G. : *Autour du décret de 1210 : II. – Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (= Bibliothèque thomiste 7). Kain : Le Saulchoir 1926, 81. Voir également ALEXANDRE D'APHRODISE : *De anima Liber cum Mantissa*. In CAG, Supplem. II, 1. Ed. par I. BRUNS. Berlin 1887, 23–24. Alain de Libera considère que l'idée du corps en tant qu'instrument de l'intellect est une invention de Thomas d'Aquin et qu'aucun texte antérieur au *De unitate intellectus* ne la mentionne. DE LIBERA, Alain : *L'unité de l'intellect. Commentaire du 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin* (= Etudes et Commentaires). Paris : Vrin 2004, 258 sq. : « posons-le donc franchement : c'est Thomas qui a inventé TCi (la théorie du corps instrument – n.n.). Ou plutôt c'est la version-argument thomasienne de TCi qui a donné naissance à la version-théorie de TCi, qui s'est constituée en cumulant la formule de Thomas et la réponse cosmologique de Siger à l'argument thomasien (dans *De anima intellectiva* – n.n.) [...]. »

[76] Un des maîtres ès arts parisien qui aurait pu jouer un rôle majeur avant 1270 est celui auquel se réfère Gilles de Rome, identifié avec l'Anonyme de Giele : « nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. » AEGIDII ROMANI : *Reportatio Lecturae Super Libros I-IV Sententiarum*. Reportatio Monacensis Excerpta Godefridi de Fontibus (= Corpus Philosophorum

que étaient couramment enseignées à l'Université de Paris. Albert, lorsqu'il en parle,[77] utilise les mêmes termes que Siger dans *In tertium De anima* et surtout dans *De anima intellectiva*. En effet, ce dernier texte forge des arguments et des formules qui ne se retrouvent pas dans *In tertium De anima*, mais qui semblent être connus par Thomas parce qu'il en fait référence :

THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus*, 3, § 66 sqq.	SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, q. 8, 25, l.1–28	SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 85, l.75-79
Quidam vero videntes quod secundum viam Averroys sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam viam diverterunt, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor ; et	si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et	et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum

Medii Aevii. Testi e studi 17). A cura di C. LUNA. Firenze : Sismel/Edizioni del Galluzzo 2003. Cf. LUNA, C. : *Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect*. In : RSPhTh 83 (1999) 649–684, ici 657 sqq. Voir aussi DE LIBERA : *L'unité de l'intellect*, 254 sqq. Une hypothèse intéressante est proposée par Sylvain PIRON dans l'article publié dans ce recueil, *Olivi et les averroïstes*.

[77] ALBERTUS MAGNUS : *In Metaphysicam*, 1. 11, tr. 2, c. 13, 500, l. 30–49 : « sed Aristoteles et sui sequaces supponunt quattuor propositiones, quae inducunt eum ad ponendum, quod est intrinsecus corpori et unitus. [...] Et quarta, fortior omnibus est, quod quando motor est extrinsecus mobili, tunc mobile, quod movetur, non perfecte attingit formam motoris per motum suum, sicut patet, quod, si calor naturalis non esset informatus intrinseca forma vitae, non ageret ad vivum. [...] Et cum videret Aristoteles, quod motus ille est animae intellectualis, quae intranea est corpori, quod movetur .» Albert a probablement composé son commentaire à la *Métaphysique* autour des années 1262–1263, peu avant le *In tertium De anima* où Siger reprend la formule *operans in corpore* : « si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, scilicens operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens » (SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 25, l. 1 sqq.). Mais c'est dans *De anima intellectiva* que Siger exploite toutes les nuances de la formule au niveau noétique et cosmologique. Si l'on accepte la datation habituelle de cet ouvrage, à savoir 1273/ 1274, il faut alors souligner la correspondance manifeste entre le commentaire d'Albert à la *Métaphysique* et le *De anima intellectiva* de Siger. Cf. aussi DE LIBERA : *L'unite de l'intellect*, 261–273.

sic, in quantum ex corpore et intellectu fit unum ut ex movente et moto, intellectus est pars huius homini : et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi qui est videre attribuitur huic homini etc.

hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens. Tunc dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad ipsum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se.

homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus etc.

La datation généralement admise pour *De unitate intellectus* est 1270 et pour *De anima intellectiva* est 1273–1274. Si l'on suppose que le texte auquel songe Thomas est cet ouvrage de Siger, surgissent alors plusieurs problèmes d'ordre chronologique. Si l'on suppose au contraire que Thomas ne visait pas le *De anima intellectiva* parce qu'il ne pouvait pas le connaître, il faut admettre que cette thèse qu'il combattait était répandue parmi les artiens parisiens dont nous n'aurons pas gardé de témoignage. Le *De anima intellectiva* devient alors en 1273/1274 l'écho d'une doctrine déjà professée dans les années 1265–1270 et qui n'a pas subi de changement sous l'impact du *De unitate intellectus*.[78]

La théorie du corps-objet est la clé de voûte de la noétique de Siger. Le corps est l'individu et la participation active du corps dans la pensée impli-

[78] Des preuves contre le changement doctrinal de Siger se lisent dans son commentaire inédit sur la Physique d'Aristote composé en 1272–1274. Cf. CALMA / COCCIA : *Un commentaire inédit de Siger de Brabant*, passim.

que la participation de l'individu à sa pensée. *Hic homo intelligit* parce que son corps produit les images, il n'est pas le lieu d'accomplissement de la pensée (*in quo sit intelligere*). C'est ainsi que s'explique la dépendance de l'intellect envers le corps (*dependet sicut ex obiecto*), donc envers l'individu : l'intellect s'unit à *ce* corps pour accomplir la pensée. On attribue (*attribuatur*) la pensée non seulement à l'intellect, mais aussi à l'individu ; en effet, c'est surtout *lui* qui intellige (*magis proprie dicatur homo intelligit*) lorsque l'âme intellective s'unit à *son* corps à travers les phantasmes.[79] L'intellect est dans une partie (*in aliqua parte*) de *cet* homme, il en est l'*operans intrisecum* et, dans ce sens, forme du corps ; l'âme intellective et le corps forment une unité essentielle, qui est le principe même de l'individualisation de la pensée.[80] Le mot forme, remarque Siger, doit être considéré selon une acception plus souple comme, par exemple, l'on peut dire du moteur céleste qu'il est la forme du corps céleste parce qu'il en est *operans intrinsecum*, de même l'on peut affirmer également que l'intellect est la forme du corps humain.[81] Mais Siger insiste de nouveau sur les limites de cette analogie et

[79] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 77, l. 10–13 : « nunc autem, non tantum anima intelligit, sed etiam ipse homo per animam intellectivam ». Voir aussi SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 85, l. 75–79 : « et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus.» SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, q. 52, p. 182, l. 144–155 : « dicendum quod intellectus non est per se operans ut dicatur proprie intelligere ; immo magis proprie homo intelligit, non per unionem quam habeat ad corpus in ipso intelligere sicut ad subiectum ipsius intelligere, egens corpore tanquam fundamento materiali in quo sit intelligere : nam ex hoc sequeretur quod nec esset per se subsistens in suo esse, sed egeret subiecto corpore tanquam fundamento sui esse ; sed dicitur homo, non anima, intelligere eo quod in ipso intelligere corpore egeat sicut obiecto cui naturaliter unitur [...]. » Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 495, l. 463 sq. : « quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis [...]. »

[80] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 77, l. 110 sqq. : « apparet etiam ex praedictis quod unum ens fit ex anima et corpore, sine aliquo tertio quos sit causa ut sit unum quia [...] forma se ipsa unum ens fit cum materia ; anima autem est forma corporis et ideo fit unum ens ex corpore et anima. » Cf. aussi SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 85, l. 67–69 : « sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt. »

[81] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 86, l. 7 sqq. : « dicendum est quod cum dicitur : 'aliquid agit per suam formam', extensive debet accipi forma, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. » Voir aussi le témoiggnage de A. Nifo concernant le traité perdu de Siger, *De intellectu* : « ad secundam questionem

souligne que l'intellect ne meut pas l'homme vers l'intellection comme s'il était pure puissance ou lieu d'accomplissement de la pensée ; le corps humain n'est pas en puissance comme le corps céleste est en vue du mouvement, mais intervient dans l'acte de la pensée car il est la cause des *intentiones imaginatas*, essentielles dans l'opération de l'intellect. Les corps célestes, selon un modèle classique, ont des âmes (moteurs internes) qui désirent et tendent vers les substances séparées (moteurs externes) ; celles-ci, parce que désirées, sont à l'origine de leur mouvement.[82] Les corps célestes sont les sujets mûs par et dans l'attraction que les moteurs externes exercent envers les moteurs internes ; les corps astraux ne font que subir le résultat de ce désir, résultat qui se concrétise dans leur mouvement continu.[83] Le corps humain est objet et non sujet de l'action de penser parce qu'il produit les images et parce que son rôle actif dans l'opération d'intellection le distingue des corps célestes. La ressemblance entre le mouvement astral et la pensée consiste dans le fait que l'intellect opère de l'intérieur, comme l'âme des corps sidéraux, parce que l'intellect est uni à l'homme en tant que partie de son âme. Mais si les âmes des corps célestes jouent le rôle d'opérateur intrinsèque parce que, par leur attirance vers les substances séparées, elles

Sugerius, vir gravis, secte Averroystice fautor, etate Expositoris, discipulus Alberti, persolvit in suo *De intellectu* tractatu : et imaginatur quod intellectus est eternus, et natura humana est eterna, et quod intellectus nos est forma Sortis aut Platonis, nisi per copulationem intentionum imaginatarum, secundum Averroym. » (NIFO : *De intellectu*, I, tr. 3, c. 26, cité par NARDI : *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, 20.) Cf. aussi AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 499 sq., l. 586–590 : « quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. »

[82] Cf. AVERROES : *De caelo*, comm. 4, f. 97 F-G ; *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, fol. 318 G ; *De substantia orbis*, f. 10 E-K ; *Physica*, lib. IV, comm. 71, fol. 160C, lib. VIII, lect. 23, fol. 627. Je cite d'après l'édition Venise, Junctas 1562 réimprimé en 1962 par Minerva, Frankfurt a.M. Voir BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (= Sic et non). Paris : Vrin 2003, 59–68 et l'abondante bibliographie qu'il cite. Cf. WOLFSON, H.A. : *Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes and St. Thomas* et *The Problem of the Souls of the Spheres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler*. In : TWERSKY, I. / W.S, G.H. : *Studies of Philosophy of Religion* (vol. 1). Cambridge Massachusetts : Harvard Unversity Press 1973, 1–21 et 22–59. Cf. aussi LERNER, M.-P. : *Le monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique* (= L'âne d'or). Paris : Les Belles Lettres 1996, 165–194.

[83] Siger discute largement ce problème dans son commentaire au *Liber de causis*, 68 sq.

font se mouvoir les corps célestes, l'âme intellective est l'opérateur intrinsèque parce qu'il est uni au corps et non parce qu'il fait que l'homme pense ; en réalité, l'intellect humain n'est pas attiré par les phantasmes comme par quelque chose d'extérieur qui le fait intelliger.[84] Il est naturellement[85] uni au corps et il accomplit naturellement (*naturaliter*) son opération :

> « Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus *per suam naturam*, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. »[86]

> « Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : *intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit* ; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita ; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans

[84] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 49 sq., l. 96–100 : « nec est dicere [...], quod intentiones imaginatae existentes in organo phantasiae de se moveant intellectum agentem, et tunc intellectus eas facit intelligibiles. Hoc enim dicere esset imponere quod intellectus agens reciperet, quod tamen est contra Averroem dicentem quod intellectus agens nihil penitus recipit. » Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 18, 438, l. 46–51 : « Neque etiam possumus dicere quod intentiones ymaginate sunt sole moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actum; quoniam, si ita esset, tunc nulla differentia esset inter universale et individuum, et tunc intellectus esset de genere virtutis ymaginative. »

[85] Averroès parle aussi d'une continuation naturelle de l'intellect possible : « et secundum hanc expositionem, cum dixit : 'et cum fuerit abstractus, est quod est tantum, non mortalis', innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur. Et forte innuit intellectum materialem in sua prima continuatione nobiscum, scilicet continuatione que est per naturam » (AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 20, 450, l. 205–211).

[86] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 85, l. 80–85. Sur le double rôle de l'opérateur intrinséque voir également *In tertium De anima*, 25, l. 19–27. Le fait que Siger attribue cette doctrine à certains philosophes (*apud philosophos*) ne doit pas surprendre ; il fait probablement référence à l'Anonyme de Giele qui semble avoir eu une grande influence dans le milieu universitaire parisien dans les années 1265–1270. Il est fort probable que dans ce cas l'expression *apud philosophos* n'ait pas une valeur stratégique qui le protége des critiques possibles, mais une fonction discursive qui renvoie à une position philosophique réelle. Cf. LUNA, C. : *Quelques précisions chronologiques*, 657 sqq.

sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus *per suam naturam.* »[87]

L'intellect est la cause même de l'existence des concepts parce qu'il abstrait les images à partir des particuliers. Il est par sa nature disposé à abstraire, il est donc *disposé à être uni au corps en tant qu'objet.*

Siger emploie l'expression *operans intrisecum* sous deux aspects : dans le cas des corps célestes, l'accent est mis sur l'action (*operans intrinsecum*) et dans le cas du corps humain, l'accent est mis surtout sur le « lieu » (*operans intrinsecum*). Le mot « lieu » nécessite des guillemets parce qu'il ne s'agit pas d'une partie déterminée du corps qui accueille et actualise l'intellect, comme le fait l'œil pour la vue.[88] *Intrinsecum* indique que l'intellect est *dans* l'homme parce que l'âme intellective est *une partie* de l'âme tout en restant séparée et éternelle par sa substance.[89]

La théorie de l'union naturelle de l'intellect avec le corps ne semble pas expliquer la différence qui existe entre le savant et l'ignorant. Mais Siger tient à souligner que celle-ci ne consiste ni dans le fait que l'intellect du premier est plus intellect que celui du dernier, ni que les phantasmes de l'un sont plus intelligibles que ceux de l'autre, ni que les espèces intelligibles sont plus nombreuses dans l'un que dans l'autre.[90] La différence entre le savant et l'ignorant existe parce que l'intellect est actif par et dans l'union opérationelle avec le corps du premier et non pas avec le corps de l'autre,

[87] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 86 sq., l. 11–16.

[88] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 85 et 86, l. 1–6.

[89] Cf. SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 25, l. 22–28 : « ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in copore. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se ». Dans *De anima intellectiva* ce problème est traité à plusieurs reprises : 85, l. 77–97 ; 97, l. 43 et notamment 87, l. 33–37 : « dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat. »

[90] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 107, l. 52–54 : « intellectus in quo est ipsum intelligere non plus sit intellectus eius quam hominis ignorantis ». Cf. aussi SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 107 sq., l. 63 sqq. : « non quia phantasmari unius plus sit intelligere quam alterius ; nec quia species intelligibiles sit in corpore unius plus quam in corpore alterius, cum esse abstractum habeat. »

parce que le savant veut produire des phantasmes,[91] donc il veut penser, tandis que l'ignorant ne le veut pas. La pensée *est* la volonté de penser, l'ignorance ou la science n'étant que la conséquence des participations arbitraires à l'intellection universelle.[92] Le corps du savant participe à l'acte d'intellection, alors que le corps de l'ignorant non ; autrement dit, l'homme pense si, par son corps, il veut participer activement à la production de la pensée.

Certaines de ces idées se retrouvent déjà dans *In tertium De anima* où Siger demande, à la question 7, si l'intellect est substantiellement acte du corps. L'enjeu philosophique et théologique de cette question est majeur : si l'on considère que l'intellect est uni substantiellement au corps, il est par sa substance acte du corps et donc principe de la pensée individuelle ; cependant, l'individu ne pense pas toujours et la preuve en est que l'homme ne dispose pas d'un organe d'intellection comme la vue dispose de l'œil. Or il est impossible que l'intellect soit uni substantiellement au corps et qu'il ne soit pas toujours en acte. Pour résoudre ce problème, Thomas d'Aquin suppose que l'intellect est uni au corps par sa substance, mais qu'il en est séparé par sa puissance.[93] Siger réfute ce principe et en propose un autre : l'intellect est séparé substantiellement du corps individuel, mais il lui est uni par sa nature et par son opération. Il parfait le corps non par sa substance, mais par son action, il est actif dans le corps en opérant (*operans in corpore*), en communiquant avec les phantasmes.[94] Il surgit alors la question suivante : l'union entre le corps et l'intellect est-elle purement opérative ?[95] Si oui, l'intellect est séparé et unique sans aucun autre rapport avec l'individu que celui qu'il entretient avec les images. Si non, l'intellect est séparé et unique, mais uni à chaque individu autrement que par l'acte, il l'est avant (*praecedit naturaliter*) l'acte. Siger accepte cette deuxième hypothèse. L'intellect, en tant que substance immatérielle, ne peut pas être mul-

[91] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 58, l. 46–48 : « in anima intellectu agente et possibili recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum ». Cf. SIGER DE BRABANT : *Quaestiones naturales* (Lisbonne), 109, l. 48 sq. : « et agere intelligibilia et recipere intelligibilia, pertinent ad animam nostram, cum ista sint in voluntate nostra. »

[92] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 108, l. 67–69 : « quia intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius. »

[93] Voir notamment THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus contra averroistas*, III, § 78 sqq.

[94] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 23 sqq., l. 38–54 et 25, l. 16–20.

[95] Cf. THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus*, III, § 69–72.

tiplié selon le nombre, mais il peut s'unir aux corps individuels ;[96] sa nature le rend prêt à recevoir les images et, par cette puissance même, il est lié au corps. La spécificité de la nature de l'intellect n'est pas d'être liée (*copulatur*) à un individu, mais d'être en puissance envers toutes les images de tous les individus :

> « sicut intellectus quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia <est> ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu. »[97]

> « Unde in natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius <est> quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis. »[98]

Les images sont diverses selon la diversité des individus et on peut même affirmer que l'intellect est multiplié selon la multiplication des individus en vertu de cette disposition envers l'union avec les phantasmes.[99] Mais ces formules, attentive aux critiques dressées par les théologiens médiévaux, ne présuppose pas qu'il y ait autant d'intellects possibles que d'individus ; elles suggèrent seulement que l'intellect est passif dans l'âme et qu'il entre en acte par l'entremise des images. D'où la discussion sur le corps comme objet et non comme sujet, sur l'antériorité des images par rapport à l'intellect, sur l'opérateur intrinsèque qui n'est pas mû par les phantasmes parce qu'il est déjà dans l'individu.[100] L'intellection s'accomplit seulement si l'intellect possible est disposé (par sa nature) à recevoir les concepts de chaque individu et seulement si l'intellect agent est disposé (par sa nature) à les abstraire pour chaque individu. Mais, avant que l'intellect possible, unique et séparé, reçoive les concepts, il est d'une certaine manière, lié naturellement au corps de chaque individu. Avant que l'intellect agent actualise les concepts qui se trouvent dans l'intellect possible, il les abstrait à condition que l'individu produise des *intentiones imaginatas*. Les deux intellects, en tant que facultés d'une même substance (l'âme intellective), ont une rela-

96 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 27, l. 28–30.

97 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 28, l. 70–74.

98 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 52, l. 87–90.

99 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 28, l. 74–76 : « et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. »

100 SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 28 sqq.

tion passive avec chaque individu tout en étant *dans* chaque individu.[101] S'il n'y avait pas cette relation préalable à l'acte d'intellection, la pensée ne serait pas personelle ; c'est cette antériorité passive qui garantit que les images de Platon n'entraînent pas la pensée de Socrate, savants tous les deux. C'est pour cela d'ailleurs que l'enfant est savant en puissance : l'intellect matériel qui lui est inné en vue de la réception des formes imaginées, lui est uni en puissance, mais il sera actualisé lorsque l'enfant sera prêt à penser, à savoir lorsque le corps de l'enfant sera capable de produire des images qui puissent servir à l'abstraction.[102]

L'intellect possible dépend, sous l'aspect opérationel, du corps de chaque individu parce que par son entremise les images deviennent des concepts. Les phantasmes de Socrate ne sont pas ceux de Platon, et Socrate ne pense pas grâce aux images de Platon parce que l'intellect possible, uni naturellement avec le corps de Socrate, est disposé à recueillir les concepts à partir des images de celui-ci et non des celles de Platon, parce que l'union naturelle et passive avec le corps d'un individu l'empêche d'être disposé envers les images d'un autre. Grâce à cette disposition en vue de l'acte, le rapport entre l'intellect et le corps humain est plus naturel que celui entre le moteur et le corps céleste.[103]

La théorie de l'union naturelle passive, antérieure à l'acte de l'abstraction, et de la disposition envers les images d'un individu ne contredit pas l'unicité de l'espèce intelligible et de l'intellect possible. Pour Siger, la réceptivité de l'intellect possible implique un rapport naturel d'union, expliqué par l'analogie avec les corps astraux, et une disposition à recevoir les images qui ne coïncide pas avec l'union substantielle dont parlent les

[101] Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 500, l. 597–605 : « et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non ; et tunc dicimur moveri ad continuationem. Et manifeste est quod, cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis. »

[102] Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 405, l. 520–527.

[103] Cf. SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 86, l. 7 sqq. : « Unde et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente. Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit ; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita ; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus per suam naturam. »

théologiens. L'union antérieure à l'intellection garantit la pensée individuelle et la disposition réceptive envers les images de tous les individus garantit l'unicité de l'espèce intelligible et de l'intellect possible. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la disposition et l'union naturelle de l'intellect avec le corps individuel, thèse vaguement esquissée par Averroès, mais que Siger traite avec plus d'insistance. Cela lui permet d'accentuer le fait que l'intellect est séparé du corps seulement en tant que substance éternelle et immatérielle ;[104] par sa substance il est unique, par son opération il est multiple : « intellectus licet non sit nisi unus in substantia, non numeratus substantialiter secundum numerationem hominum, tamen ita appropriat corpus humanus quod non se inclinat ad corpus, id est, brutorum. »[105]

Dans *De anima intellectiva*, nous l'avons vu, Siger s'exprime avec plus de clarté sur cette union antérieure à l'acte d'intellection ; on pourrait dire qu'il se propose même d'insister sur plusieurs nuances que sa thèse implique afin de la distinguer encore plus de celle de Thomas (élaborée autour de l'union substantielle) et de celle d'Averroès (élaborée autour de la diversité des images).

3. Quaestiones super Librum de causis (1274/5–1276)[106]

Le commentaire au *Liber de causis*, est le dernier écrit de Siger de Brabant avant son départ de Paris (1276) et reste très probablement le dernier témoignage de son enseignement, bien que sa mort ne survienne que huit ans plus tard, vers 1284. Proches du *De anima intellectiva* par le vocabulaire, ces *Quaestiones* reprennent certaines thèses discutées surtout dans *In tertium De anima*.

Dans ce texte, comme dans ceux qui le précèdent, Siger garde la structure hiérarchique néoplatonicienne de l'univers. Pour lui, comme pour ses sources, le *Liber de causis* et les *Elementatio theologica*, il y a plusieurs différences entres les substances séparées, différences qui proviennent du degré de perfection de chacune d'entre elles ; les intelligences supérieures sont remplies des formes intelligibles plus universelles que les intelligences inférieures, incapables de les acquérir. Siger reprend cette idée pour montrer que les formes intelligibles dont dispose l'intellect humain sont moins universelles parce qu'il occupe le niveau le plus bas de l'ordre cosmique. La manière dont il s'en sert est remarquable : il garde ce principe néoplatoni-

[104] Siger de Brabant : *In tertium De anima*, 34, l. 94 sqq.

[105] Siger de Brabant : *In tertium De anima*, 34, l. 98–101.

[106] Sur ce texte voir également l'analyse de Putallaz : *La connaissance de soi*, notamment 134 et 137–143.

cien comme arrière-fond cosmologique, mais l'explication qu'il offre est propre à la noétique d'Aristote et d'Averroès. Il considère ainsi que si l'intellect humain dispose de formes intelligibles moins universelles cela n'est pas due au fait qu'il est rempli en dernier par les formes qui dérivent de la Cause Première, comme dirait le *Liber de causis*, mais au fait qu'il les abstrait à partir des images produites par le corps.[107]

La structure ontologique néoplatonicienne représente pour Siger le cadre qui lui permet de définir l'essence de l'intellect humain et les doctrines du Corduan lui offrent l'occasion d'insister sur la fonction intellective de l'intellect, sur l'opération qui lui est propre. Siger prépare ainsi les instruments de l'argumentation sur l'union de l'intellect avec le corps et sur le processus d'intellection. Mais avant d'aborder ce thème, il accorde une attention particulière à la théorie de l'âme du ciel ; il le discute à la question 13 où il démontre que l'appétit cause le mouvement parce que l'âme désire et tend vers quelque chose de plus noble qui est l'intelligence séparée. Il y a une pluralité de corps célestes qui ont leurs mouvements et opérations propres. Il faut donc considérer autant de substances séparées que de mouvements produits par les corps célestes ; ces mouvements instaurent un ordre entre les substances séparées selon le degré de perfection et de rapprochement de la cause première. L'âme des sphères n'est pas semblable à celle de l'homme qui a besoin du sens et des phantasmes pour produire l'acte de la pensée, parce que les corps célestes sont privés de la faculté sensitive et végétative.[108] Tout ce système est régi selon Siger et le *Liber de causis*, par un processus de causalité : les intelligences dérivent les unes des autres jusqu'à la dernière, qui est notre intellect. Cependant, la sphère céleste ne cause pas immédiatement les facultés dans l'âme humaine, mais par les intermédiai-

[107] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 162, l. 33–44 : « dicendum est quod ex hoc quod intellectus intelligentiae inferior est et superior quam intellectus noster convenit intelligentiae ut species a rebus non abstrahat, a principio eis repleta, corpori non unita. Non enim est hoc ex nobilitate intellectus quod corpori uniatur et sic species intelligibiles ex rebus acquirat, sed magis eo quod inferiorem tenet gradum in genere intellectualis naturae, magis accedens ad naturam potentiae : unumquodque enim secundum quod magis accedit ad naturam corporalem et mobilem et naturam potentiae, ab actu recedens, inferiorem tenet gradum in ordine universi ; propter quod dicit Commentator in tertio 'De anima' quod intellectus noster in genere intellectualis naturae est sicut materia prima in genere naturae sensibilis ». Cf. *Liber de causis*, IX (X).

[108] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 70, l. 105–111.

res.[109] Le problème de la création par intermédiaire circonscrit le domaine de l'argumentation philosophique et met en sourdine le problème du miracle et de la toute-puissance divine :

> « Quod autem dicimus omnia quae fiunt hic inferius reduci in causam primam et nihil esse novum nec in anima nec in voluntate nec in aliis a causa prima immediate, intelligendum est secundum communem usum et naturale fieri factionis ipsarum rerum, non intedente miracula et prodigia Dei omnipotentis immediate a Deo causata. »[110]

Ces formules ne représentent pas le signe d'un changement de la doctrine sigérienne au sujet de la création immédiate de l'intellect humain. Je rappele que dans le *In tertium De anima* le maître brabançon avait déduit que si l'intellect est éternel par sa nature, il est créé immédiatement par la cause première ;[111] dans le commentaire au *Liber de causis* il défend à plusieurs reprises l'idée que les causes secondes (substances séparées) n'ont aucune puissance créatrice et qu'elles participent à la création de Dieu en ajoutant des attributs qui leurs sont propres (en occurrence l'intellection et l'appétit).[112] L'âme humaine est créée donc par Dieu et est éternelle comme toute autre

[109] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 101, l. 31–33 : « est tamen attendendum quod orbis immediate non imprimit in animam intellectivam, sed per alterationem quam inducit in nostre corpore, causat in nobis quorumdam intellectum et appetitum ». Voir aussi SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 102, l. 52–55 : « et ideo anima caelestis superior bonitates imprimit in nostras animas. Hoc tamen non est immediate sed per ordinem quem habet ad motum. »

[110] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 102, l. 56–60. J'ai eu déjà l'occasion de m'attarder sur ce sujet CALMA, D. : *Siger de Brabant et Thomas d'Aquin : note sur l'histoire d'un plagiat*. In : FZPhTh 50 (2003) 118–135. Je prolonge les remarques de cet article par le renvoi au florilège de la fin du XIVe siècle où l'on retrouve la critique faite par Siger à Thomas au sujet du miracle : « qui tollit a rebus suas proprias operationes non habent cerebrum aptum natum ad omne bonum, quia tollit ab eis eorum proprias essentias ». HAMESSE, J. : *Les Auctoritates aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique* (= Philosophes Médiévaux 17). Louvain/ Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1974, n° 236 / 135. A comparer avec SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in Librum de causis*, 40, l. 25–36 : « Et hi, sicut dicit, non habentes cerebrum ad bonum naturale tollunt ab entibus proprias operationes ; quare et essentias et virtutes. »

[111] SIGER DE BRABANT : *In tertium De anima*, 10, l. 2–4.

[112] Voir notamment SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, 20 et 36. Cf. *Liber de causis*, (V)

substance séparée, mais les facultés qu'elle possède sont reçues à partir d'une intelligence médiatrice.

Une fois établies les caractéristiques du rôle causal des substances séparées, Siger avance, à la suite du *Liber de causis*,[113] la thèse que les âmes humaines sont imprimées (*imprimantur*) dans les corps par les substances supérieures. Ce sujet entraîne, évidemment, la question sur l'âme (intellective) en tant que forme et perfection du corps.[114] Le thème avait préoccupé Siger dans le *In tertium De anima* et dans le *De anima intellectiva* en tant que problème soulevé par Aristote et par Averroès, mais dans les *Quaestiones super Librum de causis* il le traite en tant que doctrine cosmologique tout en lui conservant un caractère noétique. Les questions 26 et 27 sont particulièrement importantes pour ce problème parce que Siger y essaie de clarifier plusieurs nuances de sa réponse. D'abord il reprend l'attaque lancée contre Thomas dans ses textes antérieurs :

> « Quidam volunt quod substantia animae intellectivae sit hominis forma, potentia tamen animae intellectivae sit separata, non materiae perfectio nec organum habens. Et ad hanc positionem inducitur ex hoc sic ponens : unde enim homo intelligit oportet esse hominis formam ; unde autem intelligit separatum est, non habens materiam et organum cuius sit perfectio, sicut sentire et amare, est potentia a materia separata. »[115]

Ensuite, Siger développe la même série d'arguments : l'intellect n'a pas un organe qui le maintienne toujours en acte, donc il n'est pas perfection de la matière ; pour penser, l'homme a besoin d'images ; le corps n'est pas le sujet de l'intellection mais l'objet qui lui fournit les images. L'union de l'intellect au corps est naturelle tandis que celle du sens à l'objet qui produit la sensation ne l'est pas :

113 *Liber de causis*, IV (V).

114 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 103, l. 4–9 : « deinde, cum Auctor velit animas esse impressas corporibus et ex animatione corporum caelestium praedeterminatas, manifestum sit qualiter anima sit eis impressa vel unita, et manifestum etiam sit quod animae brutorum vel plantarum imprimantur sicut perfectiones eorum, ideo quaeritur de impressione animae humanae utrum impressa sit corpori sicut forma et eius perfectio. »

115 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 105, l. 65–71. Cf. SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 81, l. 78–82 : « per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eiusdem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur. »

> « anima intellectiva non sibi sufficit per se sed eget corpore et viribus corporeis quibus naturaliter est unita ad propriae speciei operationis expletionem, cum non sit intelligere sine phantasmate : hinc est quod intelligere est commune. Unde intelligere non est commune animae et corpori sicut sentire. Sentire enim sic est commune animae et corpori quod est in materia ens et in organo ; non sic autem intelligere ; et non est comparatio intellectus in intelligendo ad phantasmata penitus sicut sensus ad sensibilia obiecta : sensus enim non naturaliter unitus est obiecto ex quod debet sentire, intellectus autem naturaliter est unitus corpori et viribus corporeis ex quibus habet intelligere. »[116]

Dans ce passage on trouve une des meilleures explications de Siger au sujet de l'union naturelle entre l'intellect et le corps, thèse majeure de sa noétique. Le sens n'est pas naturellement uni à l'objet qui lui produit la sensation parce qu'il est toujours prêt à entrer en contact avec plusieurs objets : l'organe corporel qui rend le sens toujours actif (comme l'œil pour la vue), permet que celui-ci soit sollicité par plusieurs objets. On ne voit pas seulement un objet parce que l'œil est toujours en acte pour tous les objets visibles ; il n'est donc pas uni naturellement à l'objet qu'il perçoit parce qu'il est en acte envers un tout autre objet qui lui apparaît. Le corps, qui, selon la théorie de Siger, a le rôle de l'objet dans l'acte d'intellection, produit les images (qui correspondent aux sensations). L'intellect, qui, selon la même analogie, a le rôle de l'organe, est uni naturellement au corps parce qu'il en dépend dans son opération ; l'intellect ne peut pas accomplir son acte sans le corps qui produit les images, le fondement même de la pensée. Pour qu'il puisse penser, l'intellect doit être uni à un seul objet, le corps, tandis que l'œil ne dépend pas d'un seul objet pour accomplir son acte, la vue ; d'où découle également que l'intellect n'a pas un organe qui le rende toujours en acte parce que dans ce cas il aurait d'autres objets qui lui génèrent les images, ce qui est impossible. L'intellect est donc naturelement uni à son unique objet, le corps de l'individu, le corps des images. Siger continue en disant que l'intellect communique (*communicat*) avec le corps *in operando* et ne dépend pas dans son être (*in suo esse*) de la matière.[117] Y-a-t-il alors un seul intellect ou se multiplie-t-il selon les corps des individus ?

L'argument par lequel Thomas critique l'unicité de l'intellect d'Averroès pose que l'intellect est uni substantiellement avec le corps ; dans ce cas,

[116] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 106, l. 103–105. Cf. SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 86, l. 7 sqq.

[117] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 107, l. 133 sqq. et 151 sqq.

il n'y a plus de doute : l'intellect est multiplié substantiellement selon la multiplication des corps, il y a donc autant d'intellects possibles que d'individus. Pour Thomas l'intellect est uni par sa substance (*substantialiter*) au corps, tandis que pour Siger il y est uni par sa nature (*naturaliter*). Comment est-il alors possible de rejeter la position de Thomas, comme le fait Siger, et de soutenir pour autant que l'intellect soit multiple ? Dans les *Quaestiones super Librum de causis*, Siger reprend le thème de l'unité naturelle et insiste surtout sur le fait qu'elle peut être interprétée comme principe de la multiplication de l'intellect selon le nombre, mais non selon la substance. L'attention que Siger accorde à cette nuance est explicable par le fait que la théorie néoplatonicienne du *Liber de causis*[118] le soutient dans sa démarche ; le discours sur les corps célestes qu'impriment les âmes humaines dans les corps, et sur les substances les moins parfaites, les plus éloignées de la cause première et multiples à l'infini, représente pour Siger le prétexte pour parler de la multiplication de l'intellect.

Les étapes par lesquelles Siger construit son argumentation sont parfois nouvelles, mais elles tirent leurs fondements des textes antérieurs. Ainsi, à la question 26, Siger tente une première approche du problème de l'âme intellective en tant que forme et perfection du corps :

> « anima enim intellectiva sic corpus perficit quod et per se subsistit in suo esse non dependens a materia, de potentia materiae non educta. Vegetativum autem et sensitivum sic sunt materiae perfectiones quod per se non subsistunt et in suo esse dependent a materia, cum de potentia materiae educantur per generationem compositi, per transmutationem materiae ad suum actum et perfectionem. »[119]

Cet argument est employé ensuite pour renforcer l'idée que l'intellect est la seule forme matérielle qui, dans son être, ne dépend pas de la matière et qu'il en est séparé tant par sa substance que par sa puissance ; il dure ainsi éternellement parce qu'il ne se corrompt pas avec la matière dont il est forme.[120] Par ce statut particulier, l'intellect, en tant que forme matérielle séparée essentiellement de la matière, peut connaître toutes les formes ma-

[118] *Liber de causis*, IV (V) et (V).

[119] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 106, l. 116–122.

[120] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 106, l. 123 sqq. : « intellectus dicitur ab Aristotele separatus non quia sit potentia separata et substantia coniuncta, sed est intellectus separatus non de numero formarum materialium, quia cum hoc quod materiae forma et perfectio, per se subsistens est in suo esse non dependens ex materia, quod ceteris aliis formis materialibus non convenit ; unde non corrumpitur corrupta sua materia. »

térielles (*omnes formas materiales comprehendere valens*) et demeure ainsi indivisible puisqu'il ne dépend pas de la quantité matérielle.[121]

Le maître brabançon aborde ensuite l'épineuse discussion sur l'unicité de l'intellect. La solution qu'il propose débute par un résumé de la position d'Averroès qui considère, selon Siger, que l'intellect est unique pour les hommes, abstrait et subsistant par lui-même (*forma per se subsistens in suo esse*) et qu'il ne se multiplie pas selon la matière parce qu'il n'en dépend pas dans son être. La distinction entre la pensée de Socrate et celle de Platon est faite par le corps de chacun, objet et non pas sujet de la pensée, car les images qui entraînent l'intellection sont propres au corps de chaque individu ; l'intellect de Socrate n'intellige pas avec les images de Platon :

> « Commentator, sicut apparet *ex tertio De anima*, opinatus est intellectum esse unum numero omnium hominum, inductus per hoc quod illa quae differunt numero, diffferunt sic propter hoc quod eorum esse recipitur in materiis diversis, differentibus per quantitatem. Ipse autem opinatus est intellectum in suo esse abstractum et formam per se subsistentem in suo esse. Et ideo visum est ei quod intellectus non habet esse numeratum per materiam cum eius esse per materiam non sit, nec hoc materialiter individuatum. Posuit etiam Commentator quod intelligere Socratis et intelligere Platonis secundum quod intelligunt eamdem naturam et simul, ut naturam lapidis, non est intelligere diversum secundum subiectum ipsius intelligere, nec est diversum secundum ipsam formam intelligibilem absolute, sed posuit ipsum intelligere Socratis et Platonis secundum quod intelligunt eamdem naturam simul, diversum diversitate speciei intelligibilis non absoluta sed respectiva ; intelligere enim secundum quod est forma intelligibili ex phantasmate quod est in Socrate, intelligere Socratis est, commune intellectui et corpori Socratis, cum non sit sine phantasmate corporeo ipsius Socratis. [...] Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod est intelligere ita quod esse subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto, sed magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur. Intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate ; et ideo Socratem dixit communicare intelligere quod Plato non communicavit, et quo intelligere non intellixit secundum quod intellectus intelligit ex phantasmatibus Socratis ; et sic vitare voluit ne Socrate sciente aliquid oporteret illud scire Platonem, cum non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et

[121] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 107, l. 136–142 ; 180, l. 89 sqq. ; 182, l. 165 sqq. ; 107, l. 149–154.

non sine huius corporis phantasmate in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis. »[122]

Mais, continue Siger, une telle position est hérétique par rapport à la foi chrétienne et irrationnelle (*in fide nostra est haeretica et irrationalis*). Pour montrer en quoi la thèse du Commentateur pourrait être irrationnelle, le maître brabançon présente deux objections.[123] La première est la suivante : si l'intellect est forme du corps, il se multiplie selon la multiplication des corps humains ; la forme est unie de telle sorte à la matière que si la matière se multiplie, la forme aussi se multiplie. Or comme l'intellect est uni au corps en tant que forme matérielle, la diversité des corps impliquerait une pluralité d'intellects. La deuxième objection est construite autour d'un argument repris d'Algazel[124] selon lequel l'intellect est uni au corps parce qu'il intellige par des images ; mais il ne peut pas intelliger plusieurs choses simultanément de même que la matière qui reçoit plusieurs formes qui la rendent parfaite, ne les reçoit pas simultanément, diverses et contraires. Ainsi, l'intellect unique, perfectible par les espèces intelligibles, n'est pas rendu parfait par plusieurs et diverses espèces en acte et simultanées. Or les facultés sensitives offrent (*subministrant*) à l'intellect la possibilité de mémoriser, d'imaginer ou de penser, ce qui signifie d'une part, que plusieurs hommes pensent en même temps à des choses distinctes, et d'autre part, que lorsqu'un individu intellige, un autre peut ne pas intelliger. L'intellect, quant à sa substance, intellige toujours et il ne tient pas compte dans son acte de la défaillance des facultés inférieures. Par conséquent un seul intellect ne peut pas communiquer avec des individus (*unum existens pluribus non communicat*) qui actualisent simultanément des concepts divers et contradictoires, tandis que d'autres ne les actualisent pas.

Est-ce que Siger fait siennes ces objections ? Si oui, qu'est-ce qu'il critique de la position d'Averroès telle qu'il la résume ? Dans cette exposition préliminaire, Siger mentionne que selon Averroès le corps n'est pas le sujet de l'intellect, mais l'objet auquel il est naturellement uni ; or cela est une thèse élaborée par Siger lui-même dans *De anima intellectiva* et dont il fait un très large usage dans les *Quaestiones in Librum de causis.* Il ne veut pas s'en débarrasser en l'imputant au Cordouan sous la contrainte de la foi (la

[122] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 111 sq., l. 114–146. Etant donné l'importance de l'argumentation que Siger développe à partir de ce résumé, je préfère le reproduire entièrement en dépit de sa longueur.

[123] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 112 sq., l. 147–182.

[124] ALGAZEL : *Metaphysica*, Pars I, tract. III, sent. 4ª. Ed. par J.T. MUCKLE. Toronto : St. Michael's College 1933, 68.

preuve en est qu'il l'emploie dans d'autres passages)[125] mais il l'intègre dans son résumé parce que cette théorie prolonge manifestement la noétique d'Averroès. Il souligne également que, selon le Commentateur, les phantasmes de Socrate ne sont pas les phantasmes de Platon et que ceux-là ne participent pas à la pensée de celui-ci ; un argument que Siger emploie à nombreuses reprises dans ses ouvrages. Il serait donc absurde de prétendre que le maître brabançon nie entièrement la position d'Averroès telle qu'il la synthètise dans la *solutio*. Ce qu'il vise par sa critique est précisé dans les premières lignes du résumé : le Commentateur ne décrit pas d'une manière suffisament nette comment l'intellect, qui est par nature abstrait et forme subsistant par soi, entretient une relation avec chaque corps dont la raison de la pluralité consiste dans la matière et dans la quantité. Averroès postule que l'intellect est unique et que la diversification de la pensée est due seulement à la diversité des images, donc à la diversité des corps qui les produisent. C'est précisement à ce problème que s'intéresse Siger dans la question 27 et dans le reste du traité : comment envisager qu'une forme matérielle subsistant par soi, sans aucun rapport quant à son être avec la matière, puisse se multiplier selon les individus ? Tant qu'est réfuté le rapport substantiel de l'intellect avec le corps de l'individu, le problème de la multiplication reste difficile à résoudre.

Siger esquisse la solution en deux moments : (1) il explique de quelle manière on peut envisager la multiplication d'une substance séparée et (2) il présente la façon dont celle-ci est reçue par les natures corporelles.

(1) L'intellect, par sa substance et quant à son être, ne dépend pas du corps et, bien que l'intellect soit acte et forme de celui-ci, il n'y est pas uni comme l'âme végétative ou sensitive. L'intellect est l'acte du corps afin de rendre parfait ce qui est corruptible, idée qui, explique Siger, amène Aristote à postuler que l'intellect est séparé des autres facultés de l'âme, comme ce qui est éternel de ce qui est corruptible.[126] Mais, l'intellect a la *rationem animae* et l'âme n'a pas d'être sans le corps ; par conséquent, étudié selon sa

[125] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 106, l. 99 sqq. ; 107, l. 133 sqq. ; 182, l. 140–164.

[126] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 114, l. 196–204 : « intellectus quantum ex natura sua est non est sine corpore cui uniatur cum sit actus corporis, nihilominus tamen non propter ipsum et naturam ipsius sed propter perfectible eius quod corrumpitur, aliquando sine corpore existit et corpori non unitur ; unde Aristoteles ibidem dicit quod separatur ab aliis viribus animae et sic a corpore sicut perpetuum a corruptibili. Et tum etiam potest addi quod, licet intellectus sit ens sine corpore quantum ad eius substantiam, tamen bene habet rationem animae, et ideo bene dicitur quod anima non est sine corpore. »

substance, l'intellect est séparé et unique, tandis que considéré *sub ratione animae*, donc uni au corps, il est multiplié selon le nombre. Si le maître brabançon peut s'exprimer de cette manière, c'est parce qu'il a trouvé dans le *Liber de causis* ce qui manquait chez Averroès et il peut sauver l'unicité de l'intellect par la multiplicité des âmes. Il démontre ainsi que :

> « animae enim humanae habent esse in unione ad corpora, et ideo multiplicatio earum per comparationem ad corpora habet fieri, ita ut diversorum corporum animatorum in specie animae sint diversae in specie, et corporum animatorum numero diversorum animae numero diversae. »[127]

Les intelligences ne se multiplient pas comme les âmes parce que dans le cas des substances séparées il ne s'agit pas d'une pluralité d'individus dans une même espèce, mais d'une pluralité d'individus-espèces.[128] Pour Siger, l'intellect est la dernière substance séparée, dépourvu de matière, de quantité et de forme :

> « intellectus noster, licet sit in genere intellectualis naturae, est tamen gradu inferior quam sit intelligentia, forma enim ultima in genera abstractorum et prima in genere materialium, sicut vult Commentator super *secundo Physicorum*. »[129]

[127] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 114, l. 216–220.

[128] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 114, l. 220 sqq. : « intelligentiae autem non sic habent esse in unione ad corpora et ideo multiplicatio in eis absolute debet fieri et non per comparationem ad materiam. » De même SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 98, l. 43 sqq. : « Dicendum quod, sicut ostendunt praedictae rationes, in intelligentiis non est diversitas secundum speciem. Unde non sunt intelligentiae plures numero differentes sub una specie ». La thèse de l'intellect unique dans son espèce se retrouve déjà dans *In tertium De anima*, 25 sqq. Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 403, l. 472–484 : « et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v.g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus eorum esset propter eandem intentionem in numero, v.g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum, et similiter esse plus uno instrumento in numero uni artificii eiusdem speciei instrumentorum est ociosum. »

[129] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 120–122 ; 149, l. 52–55 ; 143, l. 35–48 ; 144, l. 72–74 ; 162, l. 33–44 ; 164, l. 63–65. Cf. AVERROES : *In Physicam*, lib. II, comm. 26, f. 59, C-D : « scientia igitur naturalis considerat de esse formarum quousque perveniat ad ultimam formarum materialium et primam abstractarum, aut ad formas formarum que sunt medie in esse inter illas : sicut

L'intellect, unique dans son espèce, éternel et avant d'être uni au corps, est, par sa nature, séparé ;[130] il n'est pas pluriel en nombre dans une même espèce. Sa place dans la hiérarchie néoplatonicienne est essentielle pour la compréhension de la noétique et de l'anthropologie sigérienne car il a la *rationem animae* et les âmes *habent esse in unione ad corpora*.

(2) Pour ne pas entretenir une confusion possible avec le sens thomasien de la multiplicité de l'intellect selon la substance, Siger emploie les expressions *intellectus particulatus et diversificatus* ou *intellectus individuatus et determinatus* qui suggèrent que l'intellect est lié à chaque individu sans qu'il soit divisé en nombre selon la quantité ou selon la substance :

> « Unde sicut in modo unionis ad materiam quo aliquid quantum fit ex quantitate materiae, quia non potest sub unitate existens tali modo uniri diversis materiis, ideo particulatum et diversificatum fit unitum diversitate materiae sicut in praedicto modo unionis, quamquam quantus non efficiatur intellectus per quantum corpus cui unitur. »

> « Licet autem intellectus sit individuatus et per modum suae unionis ad materiam determinatus, non tamen est sic individuatus per materiam quod species intelligibilis quae agitur a phantasmatibus in intellectu, recipiatur in aliquo organo et materia, et ideo principium est universalis cognitionis. »[131]

L'intellect est particularisé (*particulatus*) par la nature qui est prête à le recevoir, qui est en vue de cette réception ; il s'agit d'une disposition selon la puissance de chaque nature susceptible d'acquérir ce qui peut être dans un autre. Une substance séparée est simple, indivisible, mais elle peut être reçue dans plusieurs natures déjà individuées, disposées à l'acquérir.[132] Par la

existimavit de forma hominis ultima ». Voir aussi AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 19, 442, l. 61 sqq. : « et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. »

130 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 122, l. 25–27 : « Quare ante intellectualem naturam unitam corpori est intellectualis natura a corpore separata : talis autem est intelligentiae natura. » Voir aussi SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 114, l. 200 sqq.

131 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 115, l. 230–237 et 116, l. 277–281. Cf. PAULUS VENETUS : *Commentum de anima*. Venetiis : 1481, III, comm. 8, f. u 7ra : « intellectus aliquo modo individuatur et particularizatur sed non simpliciter quia est aliquo modo abstractus. »

132 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 126, l. 51 sqq. L'idée de la diversification selon les récepteurs est une des thèses maîtresses de *Liber de causis*, IX (X), XIX (XX)–XXIII (XXIV).

démonstration empruntée au *Liber de causis*, Siger sauve l'unicité de l'intellect tout en maintenant la pensée individuelle : il déplace l'accent de la multiplication substantielle de l'intellect sur la multiplicité réceptrice des natures particulières, disposées à recevoir l'empreinte d'une substance séparée, en occurrence l'intellect. Si l'intellect ne se multiplie pas selon sa substance par l'union avec le corps, donc avec la matière et la quantité, il est unique dans son espèce.

Siger conclut la question 27 en disant qu'il faut tenir fermement que l'intellect *hominum multiplicatione multiplicatur*.[133] Cette phrase n'est ni la marque de l'abandon de la théorie de l'unicité de l'intellect ni celle d'une rétractation de la démonstration qui la précède : Siger ne fait que souligner l'ambiguïté du texte d'Aristote et conclut, en parfaite harmonie avec ses arguments précédents, qu'il ne s'oppose pas à la thèse de l'individuation de l'intellect possible.

Une fois décrite la nature de l'intellect, le maître brabançon aborde le problème de la connaissance que notre intellect peut avoir de la cause première et de son essence.[134] La question 28 qui traite explicitement ce dernier problème, ne nous a transmis que les arguments *pro* et *contra* du fait que la solution manque dans les deux manuscrits du texte. Siger reprend le sujet à la question 48 et affirme qu'une intelligence connaît la cause première, mais non son essence, parce que *ea quae non est esse purum per se subsistens non cognoscitur sufficienter esse purum quod est ordinis superioris*.[135]

Nous retrouvons la discussion sur le rapport cognitif entre l'intellect humain et les autres substances séparées, avec les mêmes formules que dans *In tertium De anima*, dans le lemme de la question 36 et dans la question 47 :

> « vult Auctor quod intelligentia cognoscit ea quae sunt supra se et ea quae sunt sub se secundum modum substantiae suae, ita quod ea quae sunt su-

[133] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 115, l. 246–252 : « Vel si forte quaereretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum sicut et suus Expositor, non est bene certum ex verbis suis. Quidam enim exponunt Aristotelem sic ut faciant eum sapere quod intellectus est unus omnium hominum ; quidam autem aliter. Qualitercumque autem senserit, homo fuit et errare potuit : firmiter tenendum quod hominum multiplicatione multiplicatur. »

[134] La démarche méthodique que Siger propose dans ce texte est identique à celle du *In tertium De anima* : il faut d'abord étudier la nature de l'intellect et ensuite son rapport avec les subtances séparées et avec la cause première.

[135] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 170 sq., l. 43–46 et l. 23 sq. : « intelligentia non intelligit causam primam primo modo per essentiam causae primae. »

pra se, ut causam primam, quamvis sint super intelligentiam, quia tamen intelligentia <intellectualis> est, intellectualiter ea cognoscit ; inferiora autem quae sunt sub intelligentia, quamquam sint sensualia et corporea, intelligentia ea cognoscit intellectualiter, non sensibiliter. »[136]

Les intelligences se connaissent les unes les autres par leur substance (*intellectualiter*) et non en tant que cause ou effet (*sub ratione causae*).[137] Entre les intelligences supérieures et l'intellect humain il y a cependant une différence remarquable : les premières, plus proches de la cause première, sont remplies de formes qui en émanent, tandis que l'intellect humain, tel une table rase, est rempli par les formes qui proviennent des sens (*ministerio virtutum sensibilium*).[138] Et, bien que l'intellect humain intellige par les phantasmes, il peut intelliger les intelligences supérieures en vertu de la similitude immatérielle qui est imprimée (*impressa*) en toutes les substances séparées par la cause première.[139]

136 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 142, l. 5–11.

137 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 168, l. 63 sqq. : « dicendum est quod Auctor non vult dicere per illam propositionem quod intelligentia per hoc quod causat ea quae sunt sub se, ea quae sunt sub se intelligat ; neque per hoc quod causatur ab eis quae sunt supra se, ea quae supra se sunt intelligat. Sed vult dicere, sicut apparet per probationem illius propositionis ibi positam et per propositionem Procli, ex qua ista accepta est, quod intelligentia, cum sit media in esse, quibusdam entibus inferior et quibusdam entibus superior secundum modum suae naturae et substantiae quae media est, habens rationem causae et causati, alia intelligit. [...] Non volebat ergo dicere quod, quia aliquid haberet rationem causae vel causati respectu intelligentiae, quod ideo intelligeretur ab ea : ratio enim causae vel causati nihil facit ad hoc nisi pro tanto quod causa et causatum sunt similia et cognitio fit per similitudinem. » Cf. supra pp. 203–204.

138 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 142, l. 20–26 : « in hoc est differentia inter intellectum humanum et intellectum intelligentiarum, quod intellectus humanus a sui principio est sicut tabula nuda et formas sensibiles quodam ordine, ministerio virtutum sensibilium acquirit, ita tamen quod eis numquam repletur ; intellectus autem intelligentiae a principio formis intelligibilibus, ad quas sua facultas se extendit, repletur. » Cf. supra p. 222.

139 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 169, l. 96–101 : « intellectus enim noster secundum naturam suam unitus corpori nihil sine phantasmate intelligit, et quia intellectus superiores abstracti sunt a phantasmatibus, ideo non sunt connaturalia et proportionalia eius intellectui. Sed intelligentia potest superiorem intelligentiam <intelligere> ex similitudine eius statim a principio impressa eidem, sicut dictum est. » Voir également SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*, 168, l. 52–62.

Conclusions

Dans les *Quaestiones super Librum de causis*, la position de Siger est assez bien esquissée au sujet de l'unicité de l'intellect ; elle cadre parfaitement les solutions des textes antérieures et développe certains aspects suggérés par le texte même qu'il commente. Le *Liber de causis* est pour Siger un prétexte pour s'attarder sur des questions nouvelles qui enrichissent les structures argumentatives du *De anima intellectiva* et du *In tertium De anima*. Il nie ainsi l'idée d'une multiplication substantielle de l'intellect parce que les substances séparées ne sont pas plurielles en nombre dans une même espèce ; l'intellect humain, dernière intelligence dans la hiérarchie cosmologique, est unique et séparé par sa substance. Il est cependant *individuatus* et *particulatus* par rapport à chaque individu parce qu'il a été reçu par les natures réceptives *sub ratione animae*. Lorsque Siger parle d'une multiplication de l'intellect il le fait dans le sens d'une multitude d'intellects individualisés ou particularisés, et non comme Thomas, dans le sens d'une multiplication dans le nombre selon la substance.

Pour le maître brabançon il y a une concordance parfaite entre les autorités[140] les plus importantes parce qu'elles forment un tout unitaire qui renforce ses propres opinions : Aristote, Averroès et le *Liber de causis* soutiennent que l'âme intellective provient de l'extérieur, qu'elle est créée par la cause première et qu'elle est imprimée (*impressa*) au corps. Si certaines thèses ne sont pas discutées par une autorité, Siger les cherche chez une autre : ainsi, il recourt à Averroès pour expliquer le fait que l'âme intellective est forme du corps parce que cette thèse ne se retrouve pas dans le *Liber de causis*, mais il en puise l'idée de la multiplication des substances séparées pour sauver l'unicité de l'intellect.

L'hypothèse d'une évolution vers le thomisme dans le commentaire au *Liber de causis* est donc fort contestable, au moins sur cet aspect fondamental de l'unicité de l'intellect. Il est cependant vrai que l'influence de Thomas dans l'œuvre du maître brabançon est considérable, et nombreuses sont les études qui l'ont démontrée, mais cela cadre parfaitement avec les mœurs d'une époque où « l'emprunt » d'idées était pratique courante et coutume de tous les auteurs. Outre ces ressemblances littéraires ou doctrinales avec Thomas, les solutions proposées par Siger le révèlent comme un auteur original qui ne se contente pas de singer Averroès, Aristote ou ses contempo-

[140] Sur ce point voir aussi l'article de STURLESE, L : *Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'Università di Parigi e lo 'Studium' di Colonia* . In : BOSS, G. / SEEL, G. (éd.) : *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchatel, juin 1985*. Zürich : Ed. du Grand Midi 1987, notamment 266 sqq.

rains. En effet, les recherches sur l'enseignement du maître brabançon devraient déceler avec plus de patience les nuances de ses doctrines et reconsidérer l'importance de ses sources. Dans ces pages je l'ai tenté pour l'usage du néoplatonisme dans l'élaboration de la noétique, mais il reste encore beaucoup à dire sur le problème des universaux, sur la théorie du signe ou sur son commentaire à la *Métaphysique*.